La falsification au service du type

Il est aisé de faire converger « le cas » de Paul et la pré-interprétation précédente, pour obtenir l'invention du type du « Sauveur ». Paul, prisonnier de la Loi, lit, à partir de sa propre expérience, l'expérience commune, en sorte que celle-ci peut trouver en celle de Paul son modèle exemplaire.

Sur la base du présupposé que l'existence est prison et sur la certitude illuminatrice que Jésus (par sa mort) est le salut (de cette prison), va se constituer selon une rigoureuse logique, mue par le besoin de salut, le type du rédempteur. Cette logique est conquérante parce qu'elle sait que tout *doit* servir à prouver le bien-fondé de son principe. Elle tend à faire converger le *passé* pour démontrer son rapport intrinsèque au sauveur, comme elle vise à montrer le sens du *présent* et du *futur* en référence au type. Mais, faisant ainsi converger passé, présent et futur au service de sa démonstration, elle opère une falsification qui ne respecte pas l'identité de ce qu'elle annexe.

L'élaboration du sauveur met d'abord en place une *falsification du passé*. De même que le sacerdoce juif a procédé à une lecture de la tradition justifiant sa domination, de même Paul, procédant de manière sacerdotale, tente de montrer que la totalité des Ecritures juives conduit au Rédempteur. « Paul falsifia une nouvelle fois l'histoire d'Israël, en sorte qu'elle parut être la préhistoire de *son* propre exploit : tous les prophètes ont parlé de *son* " Rédempteur " à lui [87] ... » Ainsi se constituent de nouvelles Ecritures, selon un processus déjà analysé à propos du sacerdoce juif tardif, relisant l'histoire royale : le principe constitutif n'en est plus le jugement divin sur un peuple coupable de transgression, mais l'annonce et la promesse d'un Rédempteur. Le faux-monnayage s'annexe l'histoire passée, notamment la prédication prophétique, et l'ordonne à son propre salut. Processus important par lequel le christianisme naissant « escamote aux Juifs sous leur nez l'Ancien Testament en prétendant qu'il ne contient que des enseignements chrétiens et qu'il *appartient* aux chrétiens en tant que *véritable* peuple d'Israël [88] ».

87. *A.C.* § 42.
88. *A.* § 84.

L'élaboration du type « rédempteur » *falsifie* aussi *l'existence présente* par le dogme de la *Résurrection*. Car Paul n'a aucun intérêt pour la vie même de Jésus, ainsi d'ailleurs que ses lettres en témoignent [89] ; « il avait besoin de sa mort sur la croix, *plus* quelque chose d'autre ». Ce quelque chose d'autre tient dans la Résurrection de Jésus. Mais, faisant ainsi porter toute son attention sur la Résurrection, Paul déplace « le centre de gravité de cette existence tout entière, le reportant derrière celle-ci » ; la vie de Jésus, vidée de contenu, est troquée contre une vie autre, plus décisive et plus vraie que la première, la seule vraie en définitive, puisque, « si le Christ n'est pas ressuscité des morts, notre foi est vaine » (cité au § 41 de *L'Antichrist*). Mais ce déplacement, qui vide ainsi la vie de Jésus de contenu, pour ne retenir qu'une vie d'outre-tombe, n'est pas sans conséquence *pour nous*, car « quand, au lieu de mettre le centre de gravité de la vie dans la vie elle-même, on la déplace dans l'au-delà, *dans le néant,* on prive tout simplement la vie de son centre de gravité [90] ». Perdant son centre, la vie perd aussi son sens, ou ne l'a plus en elle-même ; elle le trouve dans un extérieur à soi. Le sens de la vie devient effectivement de vivre comme si la vie n'avait pas de sens : en rigueur elle n'en *a* pas, mais elle en reçoit d'une réalité autre qu'elle. « A quoi bon encore un esprit public, à quoi bon la fidélité à ses origines et à ses ancêtres, à quoi bon coopérer dans la confiance, œuvrer à un bien général que l'on se sera proposé, quel qu'il soit ?... Autant de " tentations ", autant d'écarts détournant du " bon chemin " : une *seule chose* est nécessaire » (id.). Qu'une seule le soit, indique assez que, toutes affaires cessantes, il s'agit désormais de poursuivre une réalité qui a tous les traits de l'idée *fixe*. La complexité bigarrée et redoutable de la vie disparaît au profit d'un but, d'un sens à poursuivre, et d'un seul.

Enfin l'élaboration du type « rédempteur » va manifester ses *conséquences historiques futures* par l'introduction d'un dogme connexe. En effet l'affirmation de la Résurrection de

89. Point par lequel Paul s'oppose le plus totalement à Jésus, dont le message, essentiellement pratique, renvoie à la vie même.
90. *A.C.* § 43. C. Andler, *op. cité*, tome VI, p. 176 sq., fait remarquer que le judaïsme connaissait déjà la doctrine de la survivance de l'âme que Nietzsche met, sans plus, au compte du christianisme.

Jésus entraîne celle du « salut de l'âme individuelle », que Nietzsche appelle, improprement d'ailleurs, « l'immortalité personnelle » (die Personal-Unsterblichkeit) [91]. Assez curieusement au premier abord, *L'Antichrist* que nous commentons, met surtout l'accent sur les conséquences politiquement redoutables d'une telle prétention ; on le comprend cependant, aussi bien par rapport aux données de la philosophie politique grecque (aristotélicienne notamment), que par rapport à l'acceptation franche et inconditionnelle de l'existence caractéristique de Jésus, selon Nietzsche. On peut distinguer ici une double conséquence : 1. Par cette croyance en effet l'individu se trouve revêtu d'une valeur infinie et éternelle. Ainsi, loin d'être détourné de soi, loin de *se perdre* ainsi qu'il conviendrait, l'individu malade de lui-même se trouve sur-évalué. Du coup, non seulement la vie concrète et les solidarités qu'elle suppose sont dévalorisées, n'étant plus le lieu où se joue le tout de la vie, mais encore l'individu singulier est détaché abstraitement de ces solidarités et porté à l'absolu. Par là, la croyance chrétienne en la Résurrection a entraîné l'histoire humaine sur une pente fatale, dissolvante des liens sociaux et de la juste intelligence d'une nécessaire organicité sociale [92]. La responsabilité d'une pareille dénaturation ne remonte pas à Jésus qui n'eut jamais idée si vile, mais à Paul.

2. En second lieu, la croyance en l'immortalité engage à considérer l'âme comme une valeur éminente. Seul est *bon* l'individu. Par rapport à lui, rien n'est vraiment bon. Pour le monde, l'histoire, etc., il est même *trop* bon. Cette surévaluation entraîne à la fois le dégoût pour un monde qui n'est que ce qu'il est, et une irritation inquiète pour l'individu si précieux. Les deux vont de pair : l'inquiétude à l'égard de soi engage à chercher une *victime* responsable du mépris relatif dans lequel l'individu se trouve (se sent) pris. Le § 94 d'*Aurore* met un lien entre le sacrifice d'une victime, imaginé par Paul « pour surmonter la profonde irritation de Dieu contre le péché », et la recherche par les chrétiens de s'en prendre à une victime — « que ce soit le " monde ", ou " l'histoire ",

91. *A.C.* § 43 ; cf. *A.* § 72.

92. *Nachlass* III, pp. 820-824 : « Les relations sociales, familiales et historiques ne sont pour l'âme que des occasions, peut-être des embarras ; en tout cas, elles ne sont pas son *œuvre.* »

ou la " raison ", ou la joie, ou le repos paisible des autres hommes — quelque chose de *bon,* quoi que ce soit, doit mourir pour *leurs* péchés (ne serait-ce qu'*en effigie*) ». Il y a un coupable quelque part si l'individu se sait si bon et si méconnu, — si déchiré.

En ce point, s'origine la parenté du nihiliste (anarchiste) et du chrétien [93], et comme nous l'avons vu à propos de la politique, ici se décide ce mouvement de constante insatisfaction révolutionnaire qui ouvre à l'appétit individuel une carrière infinie. Parce que l'existence a perdu son équilibre, parce que son centre est ailleurs, toutes les structures historiques de l'homme se trouvent du coup relativisées : elles deviennent un jouet pour le caprice de subjectivités qui se prennent orgueilleusement pour le dernier mot de tout et du tout. La surévaluation paulinienne de l'individu abstrait et éternisé débouche, selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, dans le *nihilisme,* ou du moins en prépare le terrain. En fait, comme on le pressent, cette surévaluation « égoïste » n'est pas erronée parce qu'elle prendrait trop l'individu (ou la vie) au sérieux, mais tout au contraire parce qu'elle ne l'accepte pas vraiment pour ce qu'il est, préférant une part abstraite de lui-même, absolutisée et raidie, à sa patiente réalisation dans l'histoire.

Le salut par la Loi déplacé en salut par la foi

L'existence ne trouve pas sens en elle-même, mais en un autre qu'elle. L'analyse de ce déséquilibre qui fait sortir l'existence hors de ses gonds n'a pu être abstraite de la mise en évidence des conséquences de cette disjonction. Elle doit laisser apparaître maintenant le moyen de s'assurer le salut : *la foi.* A ce sujet la position nietzschéenne tient en une formule : Paul n'est pas le prophète de l'émancipation que Luther crut voir ; tout au contraire Paul rend plus subtil le vieil esclavage, intériorisant le dualisme de la Loi en nécessité de la foi au Christ mourant sur la Croix. L'exigence de la foi témoigne du déplacement de l'existence hors d'elle-même, en instaurant un recours subjectif et en référant à un événement de l'histoire. Elle permet enfin de constituer un dogme (les vérités à croire pour assurer la rectitude de la foi,

93. *A.C.* § 58.

et donc garantir le salut) aussi bien qu'un sacerdoce, régulateur et garant de cette foi. Elle libère même moins que la Loi puisque le passage de l'objectif au subjectif rend encore plus vaine toute prétention à obtenir un critère précis et ferme d'adhésion au salut.

La critique nietzschéenne montre la continuité la plus nette avec l'esprit sacerdotal, précisément là où l'on a généralement situé l'originalité de Paul : dans la doctrine de la *justification par la foi.* Elle peut être décomposée en ses articulations essentielles, à partir de la formule maintes fois citée : « La foi rend saint [94]. »

En premier lieu, la croyance selon laquelle la foi rend saint, repose sur un postulat seulement posé, ou sur une promesse seulement attendue. Elle dit elle-même que la sainteté ou la béatitude *future* a comme condition *présente* la foi. L'écart ainsi ouvert oblige à entrer dans la condition de la promesse, la foi, sans obtenir d'autre assurance de cette promesse que la foi elle-même. Pour croire il faut espérer la béatitude, mais cette béatitude, portant sur une promesse, postule la foi comme sa condition. Le mauvais cercle (il faut croire pour obtenir la béatitude, mais il faut croire en la béatitude pour croire), juxtaposant ainsi deux termes et renvoyant de l'un à l'autre, montre qu'une telle formule repose sur un lien *illusoire* : né de l'illusion de se donner la béatitude et nourri de l'illusion que la foi peut l'obtenir.

En second lieu, cette formule n'est pas acceptable, non plus parce qu'elle pose un lien *illusoire,* mais parce qu'elle pose un *lien* entre foi et sainteté. La béatitude est obtenue sous condition, de même que la foi n'a pas sa fin en elle-même, mais en autre chose qu'elle : la sainteté. Or ce lien dégrade ce qu'il lie d'une double manière :

a) La sainteté devient un prétexte à la foi, sa justification extrinsèque. On demande la foi, mais on croit moins à la foi qu'à la non-disparition de l'effet obtenu ou promis par la foi. On *veut* la béatitude, en sorte que l'effet de la foi devient sa véritable cause. Ce à quoi donne accès la foi en est le fondement, sans que l'adhésion à la foi ait pu apporter ses

94. La critique la plus ramassée se trouve dans *A.C.* § 50 ; cf. déjà *H.t.H.* II § 225 ; *G.S.* § 347.

raisons. Celles-ci viendront après la foi, ce qui conduit à adopter la foi dans l'attente aveugle de ce qui viendra la confirmer. Du coup l'insistance porte en fait sur la sainteté, qui justifie la foi, et non sur la foi justifiante. Inversion significative qui, sous le couvert de la foi, attend autre chose qu'elle. Sous le mot « foi », il faut donc entendre désir de béatitude, et, sous le mot « béatitude », il faut entendre recherche d'une garantie de cette béatitude.

b) Une telle foi est *intéressée.* L'apologétique de la foi ne redoute pas d'ailleurs d'insister sur le fait que la foi a d'autres raisons (justifications) que la foi : ainsi, dans le christianisme primitif et, chez Pascal, la crainte de la damnation éternelle [95], ou, dans un christianisme moderne amendé, le bonheur ou l'équilibre de vie que donne la foi. Captée par le vouloir-bien-vivre futur ou actuel, la foi devient sa servante. Ce point touche un processus fort général : celui qui va du *plaisir,* senti, cherché ou postulé, à la *vérité,* et qui tend à tenir pour vrai ce qui donne du plaisir. Ainsi, selon un aphorisme de *Humain trop humain,* intitulé « Justification ultérieure de l'existence », « certaines idées sont entrées dans le monde comme des erreurs et des imaginations, mais elles sont devenues des vérités, parce que les hommes leur ont supposé après coup un substrat véritable [96] ». L'explicitation de ce processus permet une double conclusion : la foi doit être jugée par ce qu'elle désire et qui reste hors d'elle (une vie heureuse, une assurance sur l'avenir, la peur de la damnation) ; mais aussi elle énonce elle-même l'inconsistance de son *objet* : « Est-il vraiment *nécessaire* qu'il *existe* réellement un Dieu, à côté d'un agneau que l'on sacrifie à sa place, si la *croyance à l'existence* de ces êtres suffit à produire les mêmes effets ? Ne sont-ils pas des êtres *superflus,* si tout de même ils existent [97] ? » Le cercle de la justification par la foi boucle en effet sur lui-même, c'est-à-dire sur le croyant, en liquidant ce sur quoi repose la foi. La disposition par laquelle on adhère à la foi n'a, en rigueur de termes, rien à voir avec ce qui est cause ou avec un fondement objectif de la foi. Si en effet le processus de la foi est essentiellement subjectif, la foi n'en

95. *Nachlass* III, p. 488.
96. *H.t.H.* II § 190.
97. *H.t.H.* II § 225.

vient-elle pas d'elle-même à tenir pour non essentiel l'objectivité qui en est le prétexte et l'origine : Dieu, le Sauveur, etc. ?

Ainsi le lien posé entre sainteté et foi manifeste l'illusion qui marque, et la recherche d'une telle sainteté, et le désir de la foi. De ce point de vue, Nietzsche peut écrire qu'une telle doctrine élève l'absurde au rang de critère de vérité : la subjectivité, dont ne sort pas le croyant, conclut du plaisir, ou de la satisfaction éprouvée, à la vérité de l'objet de foi. Si le christianisme rend l'homme heureux ou espérant, il *doit* être vrai. Mais une telle conclusion évite de se demander pourquoi en effet l'homme cherche sa satisfaction, et si, voulant la vérité, ce n'est pas simplement lui-même qu'il veut.

Toute la critique peut s'ordonner autour d'une formule utilisée par Nietzsche et provenant, selon lui, de la Bible : « la preuve par la force [98] ». La force probante est celle du sentiment intérieur, ou du plaisir éprouvé dans la certitude du salut, tandis que la preuve est fournie par l'effet ressenti de ce sentiment. « Une pensée se démontre à ses effets (" à ses fruits ", comme dit naïvement la Bible) ; ce qui enthousiasme doit être vrai [99]. » En cette formule se résume l'ensemble des critiques adressées à la doctrine de la justification par la foi. La suffisance de la foi n'a pas la suffisance qu'elle croit : elle suffit en effet *si* elle assure le croyant.

D'où la parenté vue par Nietzsche entre *christianisme et épicurisme,* précisément dans des textes critiques de la justification par la foi [100]. La foi est recherche d'une garantie subjective contre le chaos de l'existence : elle se donne le

98. « Beweis der Kraft ». *H.t.H.* I § 120 : « Une opinion agréable est reçue pour vraie : c'est la preuve par le plaisir (ou, comme dit l'Eglise, la preuve par la force). » Mais *G.S.* § 347 attribue cette formule « à la Bible », malheureusement sans autre précision. Voir aussi *A.C.* § 32 et 50. On peut se demander si cette formule n'est pas davantage solidaire de la tradition piétiste que de la Bible : elle fait corps en effet avec une tradition pour laquelle le croyant trouve la certitude de son salut dans celle du *sentiment* de sa prédestination, ou dans l'exaltation intime. Nietzsche cite cette expression à propos des « fruits » dont parle l'Ecriture : mais entend-elle par « fruits » une jouissance purement intérieure ? Un tel subjectivisme n'est pas dénoncé avec moins de vigueur que Nietzsche par d'autres traditions chrétiennes : Concile de Trente, Session VI, Décret sur la justification, ch. 9 (Denzinger 802). Plutôt que d'apprécier aux fruits, Nietzsche propose d'apprécier à partir du sol sur lequel pousse l'arbre : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (76).

99. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (57) ; 15 (46).

100. *Nietzsche contre Wagner. Nous Antipodes* (*Schl.* II, p. 1048).

moyen de s'abriter ainsi devant le « sans but » en trouvant son sens en elle-même, plus précisément dans le *plaisir* éprouvé de la certitude. « Cette maxime insolente de la " justification par la foi " et son importance unique et la plus haute, n'est que la conséquence de ce que l'Eglise n'a eu ni le courage ni la volonté de se conformer aux *œuvres* que Jésus exigeait [101]. » Elle cherche une garantie, et, qui plus est, dans l'individu satisfait, là où Jésus répudiait toute garantie.

La formule du salut par la foi est donc dangereuse ; et pourtant c'est elle que Nietzsche utilise pour définir la nature de « l'homme supérieur » ou de ce qui est distingué (vornehm) [102]. L'étude de cet usage permet de préciser la portée de sa critique de la formule paulinienne. La spécificité de l'homme supérieur ne s'appréhende pas en effet à partir de conduites, toujours multiples, jamais fondamentales (unergründlich), ni même à partir des « œuvres » distinguées des conduites comme les résultats objectifs de l'action. Elle ne s'appréhende pas non plus par le désir ou l'aspiration à la supériorité : un tel désir trahit plutôt l'absence de l'état de supériorité, une distance, signe d'imperfection, entre soi et soi. « Ce ne sont pas les œuvres, c'est la *foi* (Glaube) qui distingue ici, qui fixe le rang, pour réutiliser une vieille formule religieuse dans un sens nouveau et plus profond. » Et la suite du texte précise la signification « plus profonde », par rapport sans doute à son acception proprement religieuse, chez Paul ou Luther : « Quelque certitude fondamentale que ce soit (irgendeine Grundgewissheit) qu'une âme supérieure a sur elle-même, ce qui ne se laisse ni chercher, ni trouver, et peut-être même pas perdre. » Définition énigmatique qui peut s'éclairer cependant si on la réfère aux analyses précédentes. La « foi » de l'homme supérieur est certitude de soi, fondée sur soi, trouvant son assise non point ailleurs, mais en soi, dans une affirmation qui vérifie sa confirmation dans son acte même : de telle sorte qu'il n'y a pas non plus à la trouver comme un objet rare

101. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (243). Si cette doctrine s'apparente à l'Epicurisme, par d'autres aspects, Paul est à l'opposé d'Epicure (*A.C.* § 58), notamment par son attachement à l'idée de faute, de jugement, d'immortalité.

102. *P.B.M.* § 287. Selon *Ainsi parlait Zarathoustra* (II. De la prudence humaine), son vouloir s'accroche à une « croyance en quelque chose de ferme » (Glauben an Festes). Sur cet usage, cf. G. Morel, *op. cit.*, tome III, p. 56-61.

venant de l'extérieur. « La liberté créatrice est à elle-même raison », commente G. Morel à propos de ces textes. « La vertu ne donne le bonheur et une sorte de béatitude (Seligkeit) qu'à ceux qui ont foi en leur vertu », selon le § 214 du *Gai Savoir* ; « au bout du compte, là aussi, c'est encore " la foi qui sauve " et *non,* notons-le bien, la vertu ». L'expression traditionnelle désigne la certitude en soi-même opposée « à ces âmes plus subtiles dont la vertu consiste en une profonde méfiance à l'égard de soi-même et de toute vertu ». Cette « foi en soi-même » (selon une formule très nietzschéenne qu'on retrouve au § 284 du *Gai Savoir*) n'est d'ailleurs nullement un *repos* ni une assurance mesquine en ses propres possibilités [103]. La « foi bonne » (gute Glauben, *Par-delà bien et mal* § 287 déjà cité) se refuse les recours factices, pour se livrer sans réserve au mouvement infini de l'existence. Elle sait que « le service de la vérité est le plus dur qui soit [104] ». Loin donc de mettre à l'abri des ruptures, cette « foi » -là les affronte, tel cet « esprit libre », opposé à celui qui a « besoin » de certitude, et « exercé à se tenir en équilibre sur des cordes légères, des possibilités, et même au bord des abîmes à danser encore [105] ». Etre capable d'une telle danse sans perdre cœur, telle est la « foi » de l'homme supérieur ; telle est celle aussi que refuse l'homme religieux, justement par peur de danser au-dessus des abîmes. Dogmes, principes moraux, croyances constituent autant de garde-fous qui évitent le vertige.

La réutilisation dans le vocabulaire nietzschéen de la formule de la foi qui sauve, outre qu'elle laisse entendre combien les « mots » en eux-mêmes importent moins que le mouvement qui les anime et leur donne sens, permet de préciser la critique avancée contre le christianisme sous sa version paulinienne : la substitution à l'existence d'un au-delà de l'existence. Contrairement à ce que l'on prétend souvent, Nietzsche n'accuse pas essentiellement le christianisme de faire entrer le croyant dans des arrière-mondes constitués soit par une vie future, soit par un univers spirituel distingué de celui des sens. La croyance aux rémunérations éternelles ne s'introduira, comme nous verrons dans le paragraphe suivant, qu'au cours de la propagation du christianisme dans les masses païennes, et comme une sorte d'oripeau imaginaire offert à la fantaisie païenne ; elle fait partie des « crudités ecclésiastiques » dont parle *L'Antichrist* § 34. Or l'attitude de Paul ne s'attache pas à des images ; elle est dangereuse, selon Nietzsche, non point en ce qu'elle substitue à ce monde-ci un autre monde, mais en ce qu'*elle divise l'existence d'avec elle-même.* L'arrière-monde n'est pas tant un lieu idéal ou un point de fuite que ce monde-ci vécu dans le refus et la dénégation ; c'est un « se tenir en arrière » du monde ou de l'existence. La foi paulinienne amène à croire qu'au lieu de la tâche redoutable du oui sur les abîmes peut être substitué le « une fois pour toutes » de la croyance en la mort du Christ. L'existence ne trouve plus sa justice en elle-même (qui est autant son injustice, sa non-ordination à l'homme), elle l'attend d'un autre qu'elle.

103. *G.S.* § 285 : « Jamais plus tu ne te reposeras dans une confiance sans fin... »
104. *A.C.* § 50.
105. *G.S.* § 347.

IV. DEVELOPPEMENT DU CHRISTIANISME MAITRISE DU PAGANISME PAR LA FAIBLESSE JUDAIQUE

A) Condition historique et interprétation. Chrétien, Juif et Paien

Sans Paul, le christianisme n'eût pas été. Mais sans les conditions historiques de la prédication paulinienne, le christianisme serait resté l'une des multiples sectes de l'Antiquité gréco-romaine. Est-il possible d'articuler davantage la priorité des conditionnements et faire ainsi la part de l' « invention » chrétienne proprement dite ?

On doit rappeler ici le principe herméneutique proposé au § 12 de la deuxième Dissertation de *La Généalogie* : « Toute l'histoire d'une " chose ", d'un organe, d'un usage peut être une chaîne ininterrompue d'interprétations et d'adaptations toujours nouvelles dont les causes n'ont même pas besoin d'être en rapport entre elles, mais qui, dans certaines circonstances, ne font que se succéder et se remplacer au gré du hasard. » La discontinuité est posée entre les interprétations (non-liaison

des causes entre elles), et par là est ouvert un champ pour « donner sans cesse de nouvelles exégèses ». La fluidité du sens premier, selon l'expression de ce texte, prend forme dans les déterminations d'un stade donné, sans toutefois se confondre avec ce stade. De même que les réinterprétations successives ont été notées dans le corpus de l'Ancien Testament par Nietzsche, de même il a noté la relecture paulinienne des Prophètes et des premières années du christianisme ; voici que, sous la poussée de la prédication sur un terrain neuf, un autre niveau est atteint, exigeant une nouvelle formulation. Il faut donc tenir ensemble l'impulsion venue d'une interprétation nouvelle, et le terrain sur lequel elle porte. La force de la prédication apparaît en ce qu'elle fait saillir des virtualités de la situation, cachées à ceux qui la vivent : « La véritable invention des fondateurs de religion est premièrement de fixer un mode de vie déterminé et un régime quotidien de mœurs, lesquels agissent comme *discipline de volonté* en même temps qu'ils suppriment l'ennui ; deuxièmement, de donner justement à cette vie-là une *interprétation* en vertu de laquelle elle semble rayonner d'une valeur suprême, de telle sorte qu'elle devient désormais un bien pour lequel on se bat et pour lequel, en certaines circonstances, on peut donner sa vie. En vérité, de ces deux inventions, la seconde est la plus essentielle : la première, le mode de vie, était habituellement déjà là, mais à côté d'autres modes de vie et sans conscience qu'une valeur y demeurait. L'importance, l'originalité d'un fondateur de religion se manifeste généralement en ce qu'il *voit,* en ce qu'il *choisit,* en ce qu'il *devine* pour la première fois en vue de quoi on peut faire usage de ce mode de vie, comment on peut l'interpréter [106]. »

Mais par ailleurs la situation que l'interprétation révèle à elle-même, résulte d'une évolution historique, donc est tissée de rapports humains marqués par une évolution de la politique, des mœurs et de la religion. Elle ne reste pas un pur extérieur à l'égard de l'interprétation, puisqu'elle témoigne d'une certaine façon de vivre et d'organiser — de lire — l'expérience humaine.

Voilà pourquoi nous devons retracer les traits principaux du *paganisme* grec et romain solidaire d'une civilisation, sur

106. *G.S.* § 353 : « De l'origine des religions ».

laquelle va mordre l'interprétation chrétienne et *judaïque.* Il apparaîtra ainsi que le christianisme post-paulinien est tout autant *païen* par les données qu'il organise, que *juif* dans son inspiration et son esprit. Le § 70 d'*Aurore* peut en effet situer l'universalisme latent du christianisme dans la possibilité qu'il offre au judaïsme de s'annexer le paganisme : « Ce n'est pas son élément proprement chrétien, mais l'universel-païen de ses *coutumes* qui est à la base de cette religion mondiale ; ses idées enracinées à la fois dans le Juif et dans l'Hellène se sont élevées au-dessus des particularités nationales », grâce à une force (Kraft) qu'il faut admirer sans oublier ses aspects méprisables.

S'interrogeant sur les raisons pour lesquelles la santé païenne a pu se laisser subvertir par la faiblesse maladive, on concentrera l'étude sur le *paganisme grec* en tant qu'il connaît déjà un *christianisme préexistant,* selon le jugement de Nietzsche. On verra ensuite l'influence précise, reçue par le christianisme, du *paganisme romain.* Ainsi pourra apparaître le caractère hybride et instable du christianisme, mélange de données positives du paganisme, et d'impulsions réactives venant du judaïsme.

B) Nature du paganisme

1. Une attitude originale

Par beaucoup de traits, le paganisme apparaît dans l'œuvre nietzschéenne, comme le contrepoint et l'antidote des religions décadentes, nihilistes, réactives, qui ont pris forme, quoique sous des modalités différentes, dans le christianisme et dans le bouddhisme. Mais Nietzsche parle rarement et peu du paganisme en lui-même, bien que sous certains aspects le paganisme semble recouvrir à ses yeux une attitude devant l'existence *totalement originale.* Originale *d'abord* en ce qu'elle ne se confond avec aucune forme historique de religion connue : Nietzsche parle ainsi d' « idéal païen [107] » ou de « païen » tout court, sans autre précision [108] ; originale *aussi* parce que Nietz-

107. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (138).
108. *K.G.W* VIII, 2, 10 (193).

sche qui se nomme paradoxalement lui-même « païen par la foi » se compte parmi « les premiers vraisemblablement qui comprennent ce qu'est une foi païenne [109] » : réalité nouvelle par conséquent comme si, jusque-là, elle s'était toujours trouvée recouverte de sédiments corrupteurs, réalité nouvelle aussi — et l'on aura noté le présent de la phrase citée — parce qu'il s'agit de dévoiler la nature actuelle de la foi païenne et par conséquent de redécouvrir et de restaurer le concept de païen [110] ; originale *enfin* parce que le païen est celui qui se tient à la source de ce qui est, pour dire oui à cette source, sans réserve ni réticence : la restauration d'un tel concept ne trouvera donc son assise que dans l'acceptation pleine et nouvelle, après tant de traditions négatives, de la vie telle qu'elle se donne [111].

Or, conjointement à cette affirmation répétée de l'originalité de l'attitude païenne, se rencontre aussi l'affirmation de la rareté, et peut-être même de la non-existence dans l'histoire, d'une religion ou d'une forme d'existence collective correspondant à cette attitude et durablement informée par elle. D'une part, les paganismes existants apparaissent contaminés déjà d'éléments chrétiens (par exemple chez les Grecs, la croyance aux peines infernales) [112], et, d'autre part, Nietzsche rassemble l'essentiel du paganisme sous un *symbole* qui, comme tel, domine et éclaire l'histoire en la jugeant, plus qu'il ne s'y trouve effectivement y prendre figure, celui de Dionysos [113] ; car ce symbole désigne non pas d'abord une divinité particulière, ni un culte historique, mais une manière de s'identifier au principe de la vie [114].

Tout ceci tend à poser la notion de « païen » dans un espace propre, distinct de celui des religions et des civilisations historiques. Le oui à la vie n'a en somme jamais été parfaitement et purement proféré. Mais alors se trouve directement

109. *K.G.W.* VIII, 3, 16 (16). Nietzsche crut un moment découvrir dans l'art de Wagner « un chemin vers un paganisme allemand ». Il en donne « la confession de foi » dans l'été 1878 (*K.G.W.* IV, 3, 30 [68]).
110. *K.G.W.* VIII, 3, 16 (32).
111. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (191) : Heidnisch ist das Jasagen zum Natürlichen, das Unschuldigsgefühl im Natürlichen, « die Natürlichkeit ».
112. *A.* § 72.
113. Entre autres : *H.t.H.-F.I.* II, 30 (132) ; *G.S.* § 370 ; *P.B.M.* § 295...
114. Pour l'élaboration spécifiquement nietzschéenne de ce terme, cf. III[e] partie, ch. 2.

posé aussi *le problème de la Grèce,* de sa religion et de l'hellénisme, tout à la fois parce que la Grèce paraît être le modèle historique patent du paganisme et parce qu'elle semble en maints écrits jouer un rôle presque « normatif » pour le développement historique ultérieur. S'agit-il de restaurer le paganisme, de laisser sourdre une manière d'être que la Grèce ne fit qu'entrevoir et que pervertit le christianisme ? Ensemble de questions qui débouche sur celle-ci : l'histoire connut-elle jamais l'existence affirmative qui en est pourtant la vérité ?

2. Grèce et paganisme

Deux affirmations doivent constamment être tenues ensemble pour comprendre le rôle de la Grèce chez Nietzsche : d'une part, la Grèce a eu et a encore une importance décisive pour la civilisation occidentale à cause des impulsions reçues d'elle, mais surtout « parce qu'il y a encore bien des possibilités qui n'ont pas été découvertes, parce que les Grecs ne les ont pas découvertes [115] » ; d'autre part, « il nous faut surmonter même les Grecs [116] », en tout cas il faut éviter de « courir » après les Grecs, sous peine de ne rien *produire* [117]. Selon la première ligne, la référence grecque semble ouvrir de nouvelles sources inventives à l'Europe, en ce qu'elle pourrait retrouver en Grèce des énergies que celle-ci a finalement laissé s'éteindre ; selon la seconde, cette référence ne peut être qu'indicative et ne doit empêcher en aucun cas la nécessaire activité. De leur conjonction, se dégage déjà l'idée d'une ambiguïté de la Grèce quant à sa signification : un retour pur et simple, la restauration d'un statut antérieur de l'humanité sont exclus, parce que les fondements de la civilisation grecque ne sont plus les nôtres [118] ; l'influence chrétienne s'est à ce point enracinée qu'on ne peut plus faire qu'elle n'ait été ; ainsi, même ceux qui pourraient tirer parti d'un retour à la culture hellénique pour vivifier la culture moderne, la méconnaissent ou la travestissent [119], parce qu'ils ne l'abordent pas de

115. *V.P.* IV § 416. Je souligne. Texte de 1875.
116. *G.S.* § 340.
117. *V.P.* IV § 417.
118. *V.P.* IV § 418.
119. *N.T.* § 20.

plain-pied. Et pourtant, malgré cet impossible retour, l'on aspire à la Grèce, parce qu'on s'y trouve chez soi (heimisch) [120]. En d'autres termes, sans s'identifier au paganisme au point de représenter dans l'histoire le statut de l'affirmation vraie, il y a du *païen* dans le Grec [121]. Au total, par conséquent, si l'instauration d'un vrai paganisme n'équivaut pas à un retour à la Grèce, celle-ci sert néanmoins de référence, généralement donnée depuis le début des écrits nietzschéens jusqu'aux derniers, pour indiquer qu'*un autre mode que le mode chrétien de vivre l'existence,* quoique lui-même déjà contaminé, *a sùrgi dans l'histoire et se trouve donc possible.* Dans l'ensemble de la pensée de Nietzsche, la Grèce constitue à la fois le recours inévitable, grâce auquel la culture occidentale émerge sur un terrain non chrétien et gagne par là le recours de pouvoir y émerger à nouveau, et le recours impossible, puisque l'historicité présente de l'Occidental est marquée par vingt siècles de christianisme et puisque la Grèce elle-même ne représente qu'une réussite instable et déjà traversée d'une décadence fatale. Ainsi tout à la fois « devant les Grecs, on a honte et on a peur » (*La Naissance de la Tragédie* § 15).

D'où la fonction de la Grèce dans le nietzschéisme : ni modèle, ni référence nostalgique [122], mais détour qui permet de dire *autre chose* à l'homme moderne. « Les Grecs facilitent à l'homme moderne la communication de bien des choses difficilement communicables et qui donnent à réfléchir [123]. » L'importance de la Grèce étant ainsi reconnue dans son ambiguïté, il convient de l'apprécier plus rigoureusement en elle-même. On peut la récapituler sous deux têtes de chapitre : la réussite culturelle de la civilisation grecque ; l'acceptation par les Grecs de l'intégralité de l'existence, aussi bien individuelle que collective.

120. *Nachlass* III, pp. 464-465.
121. *H.t.H.* II § 220.
122. Nietzsche récuse toute tentative de chercher une imitation dans la Grèce antique dès 1875 : « Nachahmung des Alterthums : ob nicht endlich ein widerlegtes Prinzip ? *Fluch aus der Wirklichkeit* zu den Alten : ob dadurch nicht die Auffassung des Alterthums gefälscht ist ? » (*K.G.W.* IV, 1, 3 [16].)
123. *H.t.H.* II § 218.

a) *La réussite culturelle grecque*

Un texte de la *Quatrième Intempestive* peut servir de base à notre étude [124] : « L'histoire du développement de la civilisation depuis les Grecs est assez courte, si l'on prend en considération le chemin effectivement parcouru et ne tient pas compte des arrêts, des retours en arrière, des tâtonnements et des reptations. L'Hellénisation du monde et, pour la rendre possible, l'orientalisation des Hellènes — la double tâche d'Alexandre le Grand — est encore maintenant le dernier grand événement ; la vieille question de savoir si une culture étrangère peut se transmettre (übertragen) est toujours le problème sur lequel peinent les modernes. C'est le jeu rythmique de ces deux facteurs réagissant l'un sur l'autre qui a effectivement déterminé le cours de l'histoire jusqu'à maintenant. Ainsi par exemple, le christianisme apparaît comme un fragment d'Antiquité orientale, qui a été pensé et pratiqué jusqu'au bout par les hommes avec une radicalité (Gründlichkeit) excessive. Avec la disparition de son influence, la puissance de l'essence culturelle grecque a repris le dessus ; nous vivons des phénomènes si surprenants qu'ils flotteraient inexplicables dans les airs si l'on ne pouvait les rattacher, par-dessus un long laps de temps, à leurs analogues grecs. C'est ainsi qu'il existe entre Kant et les Eléates, entre Schopenhauer et Empédocle, entre Eschyle et Richard Wagner, de telles proximités, une telle parenté qu'on a le sentiment de toucher presque du doigt la nature très relative de tous les concepts de temps... L'esprit de la civilisation hellénique plane de manière infiniment diffuse sur notre présent... La terre, après avoir été suffisamment orientalisée, aspire de nouveau à l'Hellénisation... Il nous faudrait à présent une série d'*Anti-Alexandre,* doués de l'énergie la plus puissante pour tout rassembler et tout relier, renouer les fils les plus éloignés et garder la trame d'être emportée par le vent. Il ne s'agit plus à présent de dénouer le nœud gordien de la civilisation grecque pour en laisser flotter les bouts à tous les vents, comme le fit Alexandre, mais de *le renouer après qu'il ait été dénoué* — Voilà notre tâche maintenant. »

A partir du cas précis de la Grèce, ce texte s'élève au niveau

124. *C. Int.* IV § 4 (*K.G.W.* IV, 1, p. 18).

d'une réflexion globale sur l'histoire universelle, ou plus exactement sur la civilisation, qu'il appréhende comme marquée par un balancement rythmique entre deux tendances fondamentales et opposées qui prennent tour à tour le dessus. La réussite de la Grèce s'inscrit dans l'accord relativement stable et fécond entre ces deux tendances. « Emprunter ses formes à l'étranger, non pas les créer, mais les refaçonner dans le sens de la plus belle apparence, voilà qui est grec », lit-on dans le même sens en un texte un peu postérieur [125]. A cause de l'exceptionnelle réussite de cette adaptation, « les Grecs restent *le premier événement* culturel de l'histoire [126] ». Situant la normativité de la Grèce au niveau du succès dans le difficile dialogue des civilisations et considérant en elle la possibilité d'imprimer sa marque sur des apports étrangers, sans pour autant les dénaturer, Nietzsche ne fait pas de la Grèce un univers clos sur lui-même, l'archétype romantique de l'hellénisme pur de tout alliage. Un peu à la façon de Hegel au début de la section Geist de *La Phénoménologie de l'Esprit,* il voit dans la Grèce la réalisation totale d'un équilibre *partiel* entre éléments opposés, maintenus dans une opposition constructive par une force intégrative plus grande que la force centrifuge. « Orient » et « Grèce » sont les deux éléments qui désignent ici les types dominants et s'unissent pour constituer l'hellénisme. Nietzsche semble donc voir la solution au dialogue des civilisations dans l'intégration de ces éléments contrastés en une unité vivante. La Grèce a réalisé cette intégration d'éléments nouveaux et nombreux sans périr [127], mais sans pour autant perdre son caractère autochtone [128]. La supériorité, au sens de Vornehmheit, de la Grèce consiste donc dans la capacité à faire jouer ensemble des données différentes.

L'intégration vivante d'éléments disparates pose au cœur de la civilisation grecque la nécessité de la *lutte permanente* et donc élève au rang de principe l'organisation continue du chaos : « Il y a eu des siècles où les Grecs se sont trouvés dans un danger analogue à celui où nous sommes, le danger d'être submergés par ce qui est étranger et passé, de périr par

125. *H.t.H.* II § 221.
126. *C. Idoles. Flâneries inactuelles* § 47.
127. *C. Int.* II § 10 in fine.
128. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* § 1 (*K.G.W.* III, 2, pp. 229-300).

" l'histoire ". Ils n'ont jamais vécu dans une orgueilleuse inaccessibilité : bien plus, leur " culture " (Bildung) a été longtemps un chaos de formes et de concepts étrangers, sémitiques, babyloniens, lydiens, égyptiens, et leur religion a été un vrai combat de dieux de tout l'Orient... Et malgré tout la civilisation (Kultur) hellénique n'a pas été un agrégat, grâce à cette maxime apollinienne. Les Grecs ont appris peu à peu à *organiser le chaos,* en rentrant en eux-mêmes conformément à la doctrine delphique, c'est-à-dire en réfléchissant à leurs véritables besoins, et en laissant dépérir leurs besoins apparents... Ils sont devenus les prémices et les modèles de tous les peuples civilisés de l'avenir [129]. » Le combat se trouve en effet au centre de la vie grecque, car le danger persiste sans cesse « d'une rechute dans le caractère asiatique », et « le fait est qu'il s'abattait de temps en temps sur eux (les Grecs) comme un fleuve débordant de tendances mystiques, de sauvagerie et de ténèbres élémentaires [130] » ; la vie du peuple tout entier, mais surtout la pédagogie et l'éducation, doivent tendre à arracher l'individu à son isolement destructeur de l'harmonie et l'amener à se comprendre comme homme de la cité ; une telle insertion dans la cité caractérise le Grec [131] et elle ne cesse de s'opérer à travers l'exaltation des combattants [132], à travers les jeux, les compétitions gymniques, etc. Ainsi emportés dans une lutte toujours présente, les éléments centrifuges trouvent leur équilibre et parviennent à la réalisation d'une certaine intégration vivante. Mais une telle lutte présuppose l'acceptation franche des contrastes, qu'il ne s'agit point de détruire, mais de mettre en compétition [133] : cette lutte permanente est même assez vivante pour que les réformes ne soient point nécessaires [134], car celles-ci ne s'imposent qu'au sein d'un univers monolithique qui a annihilé ses éléments constitutifs en tant que tels. On peut comprendre dans ces perspectives qu'*Héraclite* ait fourni l'expression philosophique adéquate de cette lutte des contrastes, incessante et

129. *C. Int.* II § 10 (*K.G.W.* III, 1, pp. 329).
130. *H.t.H.* II § 219.
131. *Homers Wettkampf* (*K.G.W.* III, 2, pp. 283-284).
132. *V.O.* § 232.
133. *A.* § 154.
134. *G.S.* § 149.

toujours neuve, reconnue comme constitutive du réel et de toute réalité [135].

La lutte permanente des contrastes reconnus et acceptés est donc possible grâce à l'enracinement dans la tradition et la communauté historiques. Par là peut se développer le jeu de *la mesure* [136], si caractéristique du Grec [137] ou de la justice pratique [138]. L'affirmation du dionysiaque y reste circonscrite à l'apollinien ; l'illimité palpite au cœur de la limite ; la démesure est toujours reprise dans la mesure, car la vitalité de la civilisation grecque est capable de sécréter ses correctifs [139]. Ainsi le Grec, à la différence du moderne, ne se complaît pas dans la nuance, poursuivie pour elle-même, et ne s'enferme pas dans le labyrinthe [140] où l'on marche pour aller nulle part, mais recherche *le type,* ce qui suppose la maîtrise de la plénitude de ce qui est vivant et l'imposition d'une mesure [141]. La mesure (ou la forme) reconnue, mais sans complaisance, ne doit pas donner l'illusion d'un attachement à l'apparence pour elle-même, même si le Grec refaçonne les emprunts de ce qui est profond dans le sens de la plus belle apparence, en vue « d'embellir de plus en plus superficiellement [142] ». *Conscient des abîmes,* le Grec n'est pas de ceux qui s'enferment dans la surface par peur du fond [143], mais il est « superficiel — par profondeur », selon la formule de l'*Avant-Propos* du *Gai Savoir* (§ 1), parce qu'il a conscience que fond et surface ne font pas nombre, que le fond s'éprouve dans la surface et que le mystère des choses transparaît dans le plus superficiel,

135. *La philosophie à l'époque tragique...* § 5 (*K.G.W.* III, 2, p. 319).
136. Nietzsche nomme parfois cette situation « classique », par opposition à « romantique » : par ex. *Nachlass* III, p. 516. La définition très positive qu'il en donne montre combien il s'apparente lui-même à l'esprit classique, comme peuvent le laisser soupçonner ses critiques répétées envers le romantisme. Le classicisme exclut le déséquilibre moral qu'accepte fort bien le romantisme. Le plus haut type de l'idéal païen est l'idéal classique : *K.G.W.* VIII, 2, 11 (138). Mais « classique » renvoie d'ailleurs davantage au paganisme *romain* qu'au paganisme grec : *C. Idoles. En quoi je suis redevable aux Anciens* § 2 (*Schl.* II, p. 1028).
137. *A.* § 156 ; *V.P.* IV § 439-440 ; § 436.
138. Gerechtigkeit : *A.* § 168.
139. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 335.
140. *A.* § 169.
141. *Nachlass* III, p. 892.
142. *H.t.H.* II § 221.
143. *P.B.M.* § 59.

donc qu'il n'y a pas de contradiction entre l'être et l'apparaître [144].

b) *La religion grecque*

1. *Festivité des passions humaines*

Ce jeu incessant du fond et de la surface qui court à travers les contrastes et organise le chaos, permet de comprendre que le Grec vive l'existence humaine en son intégralité sans annihiler aucun de ses aspects. La pleine acceptation de ce qu'est l'homme (individuel et collectif), et de tout ce qui est, caractérise au mieux la *religion grecque* : elle peut être dite païenne, c'est-à-dire intégrer *du* paganisme à un double titre : par son aspect *festif* qui la constitue en son fond [145] et par la célébration festive des *passions* ; la fête organisée à leurs passions, « c'est cela qui est proprement païen dans leur monde [146] ». Une telle religion ne peut être abstraite du contexte culturel précédemment décrit : la passion est exaltée, mais dans la mesure, acceptée mais purifiée par son aptitude à devenir fête ; la fête est célébrée mais comme rite régulier, et par là encore le double aspect asiatique et hellénique de cette culture trouve sa place. De même la conjonction ludique des deux éléments rend compte de ce que la nature des Grecs se manifeste dans la danse, « parce que dans la danse la plus grande force n'est que potentielle, mais se trahit dans la souplesse et l'exubérance du mouvement [147] » : expression d'une force, mais selon une règle et comme par jeu ! De la même façon, on peut dire que le Grec est « comédien de la vertu [148] », car il ne redoute pas de laisser transparaître à la surface son propre fond. Sachant « jouer » avec la vie [149], le Grec en accepte donc également le mensonge nécessaire ; de la maladie même, comprise comme une divinité, il fait un élément de la santé [150] ; ainsi aucun aspect de la vie ne lui répugne

144. *A.* § 306.
145. Das Fest ist Heidentum par excellence : *Nachlass* III, pp. 428-429.
146. *H.t.H.* II § 220.
147. *N.T.* § 9.
148. *A.* § 29.
149. *H.t.H.* I § 154.
150. *H.t.H.* I § 214.

et il peut accepter de compter parmi les grands travaux d'Hercule le nettoyage d'une étable [151].

2. *Des dieux-enfants*

Dans cette perspective, les dieux de la Grèce n'avaient pas à consoler [152]. Dans un monde, en effet, où la distance est sans fallacieuse distance, il n'est nul besoin de considérer les dieux comme des maîtres et de se considérer soi comme esclave [153]. Un Inédit de 1884, reprenant la succession des métamorphoses du *Zarathoustra*, situe les dieux grecs au niveau de la troisième, celle de l'enfant qui joue dans l'innocence et l'oubli : « Au-dessus de " tu dois ", il y a " je veux " (les héros) ; au-dessus de " je veux ", il y a " je suis " (les dieux grecs) [154]. » C'est pourquoi les dieux grecs restent dans une noble indifférence envers les actions des hommes, par-delà toute agressivité, parce que les hommes n'entretiennent aucun ressentiment à l'égard des dieux, pas plus qu'à l'égard des côtés les plus ténébreux de leur nature humaine. D'où cet Inédit de juillet 1879, pleinement cohérent avec la conception précédente : « Peut-être les dieux sont-ils encore des enfants et traitent-ils l'humanité comme un jouet ; ils sont cruels sans le savoir et détruisent innocemment. Deviennent-ils vieux... Peut-être les dieux ne se soucient-ils pas plus de nous que nous de la construction des fourmis [155]. » Jeunesse des dieux qui leur donne insouciance, liberté et innocence — non point apitoiement, intérêt pour l'homme, souci...

C'est pourquoi les dieux peuvent être identifiés aux images exemplaires les plus réussies de la caste, et non point considérés en opposition (Gegensatz) à ces réussites. Absence d'opposition qui explique que la puissance présente en l'homme puisse être considérée comme divine [156] : « Chez les Grecs, *l'animal* en l'homme se sentait divinisé et ne se déchirait *pas* soi-même, ne luttait pas contre soi-même [157]. » Cette absence de déchirement, cette continuité entre l'homme, ses passions et la divinité, expliquent aussi qu'à la différence du christianisme, et par absence de tout sentiment de culpabilité, les dieux « ne prenaient pas sur eux le châtiment, *mais ce qui est plus noble,* la faute » (id.). Par cette non-différenciation du contenu de l'acte et de sa portée, par le refus de maintenir une distance séparatrice, la religion grecque indique son climat d'inspiration affirmative, totale, non exclusive ni réactive ; elle postule la « référence la plus étendue à la réalité de tout ce qui est humain [158] ».

Mais cette exaltation totale de l'existence n'équivaut pas à une sorte de fête de l'homme par lui-même : il s'agit bien d'une religion, et non d'un humanitarisme clos comparable à cette pseudo-sacralisation du monde que Nietzsche ridiculise dans la tentative de la « foi nouvelle » de Strauss. Que dans la fête des passions le Grec célèbre autre chose que lui-même et chante une réalité qu'il n'est pas, un signe en est, pour Nietzsche, que cette fête est fête de la *reconnaissance* (Dankbarheit) ; la religiosité des anciens Grecs est en effet marquée par la plénitude sans limite de reconnaissance dont elle déborde [159], plénitude qui trouve son symbole dans Dionysos, type de l'homme *religieux* païen, fait de reconnaissance et d'affirmation de la vie [160] ; cette reconnaissance jaillit du oui proféré au oui de la vie, elle est *affirmation humaine de l'affirmation non humaine de la vie ;* à la vie qui donne et surabonde, l'homme répond en couvrant cette vie d'or, en l'éternisant, en la divinisant [161], c'est-à-dire en la référant à une source qu'il ne célèbre jamais mieux qu'en acceptant (en disant oui) à ce qui en découle et *sans jamais séparer* la source (le fond) de son jaillissement (la surface), ni les confondre. C'est cette reconnaissance se jouant des oppositions et des contrastes qui permet de vivre la profondeur dans la surface et d'expérimenter la surface comme profondeur, dans une pudeur qui prévient de vouloir atteindre le fond (la divinité) dans sa séparation d'avec la surface.

151. *A.* § 430. Cette large acceptation fait place à « l'amour des garçons propre à divertir de la vénération des femmes », à « la mise à mort de l'embryon », à l' « élimination des progénitures de coïts malheureux » (*G.S.-F.I.* 11 [146]).
152. *A.* § 430.
153. *H.t.H.* I § 114.
154. *V.P.* IV § 439. Texte de 1884.
155. *K.G.W.* IV, 3, 41 (47).
156. *H.t.H.* II § 220.
157. *G.M.* II § 23.
158. *H.t.H.* II § 220.
159. *P.B.M.* § 49.
160. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (89).
161. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (11).

Ainsi donc la religion grecque trouve sa plénitude à chanter la vie qui s'offre, sans substituer aux « possibilités de vie » les recherches abstraites sur le salut de l'âme ou la nature du bonheur [162], sans couper la théorie de la pratique, l'intellect de l'affectivité, les claires intuitions des puissances mystérieuses. D'où la *place du mythe,* auquel Nietzsche se montre particulièrement attentif dès *La Naissance de la Tragédie,* en tant que sa présence dans une civilisation témoigne de ce que le rationalisme ne prend pas le dessus et ne vide pas le contenu mystérieux de la vie (§ 10). Car le mythe n'est pas moins riche mais bien davantage, que les éthiques de Platon et d'Aristote [163] : en lui se résume le contexte clair-obscur et plénier de la vie grecque [164].

3. *L'homme sous le couvert des dieux*

Toutefois la religion grecque connaît une évolution qui la pervertit. Au stade où le dieu est évoqué dans une image qui le cache plus qu'elle ne le révèle, où « dans l'incomplet, l'allusif, le plus que complet, il y a une sainteté épouvantable qui doit *empêcher* de penser à quelque chose d'humain, de même espèce que l'humain », succède l'époque où l'humanisation du dieu s'opère, et où la distance non séparante se réduit au profit de l'homme [165]. Le fragment 222 du second livre d'*Humain trop humain* décrit la naissance de cette confusion « en dehors du culte, dans le monde profane des concours gymniques [166] ». L'exaltation de la beauté et de la force *humaines* entremêle peu à peu et confond « le culte du dieu et le culte de l'homme ». L'art plastique se substitue à la religion dans un processus par lequel « l'Hellène *prodigue* et *consécrateur* peut désormais s'adonner en toute félicité à

162. Préface à *La philosophie à l'époque tragique* (*Schl.* III, p. 346).
163. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 339.
164. *V.P.* IV § 422.
165. Les Grecs « rapprochèrent leurs dieux de tous leurs affects » (*K.G.W.* VIII, 3, 15 [59]). Dans le même sens, *K.G.W.* IV, 1, 5 (150) : été 1875.
166. Analyse du même type dans *V.O.* § 30 : « La ' jalousie des dieux ' prend naissance quand l'être jugé inférieur se pose en égal du supérieur en quelque chose que ce soit (comme Ajax) ou est mis à égalité avec lui par une faveur du sort (comme Niobé). » A sa façon, Socrate aussi « mit son dieu à la question » (*V.O.* § 72).

son envie de transformer Dieu en homme ». C'est pourquoi *La Généalogie de la Morale* peut parler de la religion grecque comme de la religion où l'homme se célèbre et se glorifie dans les dieux, tandis que, selon un Inédit de l'été 1878, les dieux grecs ne sont qu' « une étape sur le chemin du désenchantement [167] ». Par un « subterfuge » (Ausweg) typique des Grecs, « les dieux servaient à justifier jusqu'à un certain point l'homme même dans le mal, ils servaient comme cause du mal [168] ». Identification de l'homme à la divinité, utilisation de la divinité à des fins humaines, transfert sur les dieux de ce que l'homme ne veut pas avouer, cette subordination du dieu à l'exaltation humaine est le destin du paganisme grec. Est païenne la puissance humaine qui se sert des dieux pour sa propre affirmation : force qui trahit par là sa relative et interne faiblesse. « Ce qui est grec :... *créer* des dieux, parce qu'on sent le besoin de se donner une société supérieure [169]. »

c) *Décadence de la Grèce et avènement du christianisme*

Pourquoi la religion grecque, malgré son évolution ambiguë, va-t-elle céder la place à la religion chrétienne ? A-t-elle en elle-même une complicité qui la rend perméable à la « propagande chrétienne » ? Pourquoi une telle complicité permet-elle de parler déjà d'un « christianisme préexistant » ?

1. *Décadence*

Les écrits de Nietzsche ne répondent pas avec netteté à ces questions [170], mais permettent cependant d'expliciter les raisons dominantes pour lesquelles, aux yeux de Nietzsche, le monde grec manifesta sa fragilité. On peut relever d'abord un *ensemble de raisons d'ordre politique,* qui ne constituent pas seulement des événements accidentels ou extérieurs, mais qui vont toucher à la source de l'équilibre grec. Ainsi Nietzsche désigne maintes fois la domination souveraine d'Athènes à partir d'Alexandre comme une des causes essentielles d'asphyxie

167. *K.G.W.* IV, 3, 29 (52).
168. *G.M.* II § 23.
169. *V.P.* IV § 429. Texte de 1884.
170. Cependant *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 335 : « Wie stirbt diese Zeit ab ? Unnatürlich. Wo stecken denn nur die Keime des Verderbens ? »

de la Grèce antique [171] ; cette domination exclusive d'une ville sur toutes les autres rompt en effet un équilibre fait de tensions ; dès lors l'uniformisation prend le pas sur la riche diversité, les contrastes deviennent suspects [172]. Surtout, une victoire totale suppose l'extinction des combats incessants qui faisaient la base de la pédagogie, opposaient les villes entre elles, permettaient aux individus de se donner à un but et de développer leurs talents au profit de la cité [173]. La tyrannie des instincts s'installe à la faveur du repos, et, par cette détente universelle des énergies, la faiblesse se substitue peu à peu à la force. En outre, une victoire trop totale donne le sentiment que plus rien de neuf ne peut être attendu, que le cercle est bouclé, ce qui contribue à développer chez certains le désespoir de la pensée et du cœur. L'événement politique ébranle une culture et rend donc possible l'efficacité de certains facteurs moraux et intellectuels de désagrégation. C'est pourquoi Nietzsche peut écrire que « Platon est aussi impensable contre Périclès, Homère, la tragédie, la rhétorique, que les prophètes contre David et Saül [174] ».

Cette première série de raisons n'est donc décisive qu'en fonction d'un ensemble, car l'évolution politique n'a d'effet dissolvant qu'en rapport à la faiblesse interne d'un système global. Et Nietzsche, malgré son admiration pour la Grèce, n'en cache pas les dangers et les fragilités [175]. Car la Grèce n'est pas la plénitude parfaite qu'on pourrait croire : tous les traits qui contribuent à sa grandeur peuvent contribuer aussi à sa perte ; même par les vertus qu'on admire (sens de la mesure, froid courage, sens droit et capacité d'une juste rationalité), les Grecs eurent « une oreille pour les quatre vertus socratiques [176] », c'est-à-dire décadentes. La tension permanente que suppose l'intégration d'éléments disparates

171. Nietzsche attribue le même rôle néfaste à l'hégémonie de Rome quelques siècles plus tard : *A.* § 71. Elle aboutit au même « carnaval cosmopolite » ruineux ; *C. Int.* II § 5 (*K.G.W.* III, 1, p. 275).
172. *Homers Wettkampf* (*K.G.W.* III, 2, pp. 285-286).
173. *Id.*, p. 286 : « Ohne Neid, Eifersucht und Wettkämpfender Ehrgeiz der hellenische Staat wie der hellenische Mensch entarte. »
174. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (375). *P.B.M.* § 262 développe une réflexion voisine sur le déclin des morales aristocratiques, lorsque les conditions de lutte, indispensables à leur maintien, viennent à disparaître.
175. Par ex. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 335.
176. *A.* § 165.

peut se retourner en faiblesse, si faiblit la volonté du combat ou si l'un des éléments dominants prend le dessus sur les autres. Ainsi même la superficialité si « profonde » des Grecs peut se changer en défaut : « Les Grecs ont beaucoup sur la conscience, écrit Nietzsche à Overbeck en février 1887, la falsification était leur instrument propre, toute la psychologie européenne rendue malade par la superficialité grecque [177]. » Le jeu avec la surface peut se pervertir en complaisance pour le superficiel et en goût de la virtuosité [178] par retombée de l'énergie créatrice ; en ce cas le comédien de la vertu en vient à trop prendre conscience de son rôle, donc à jouer un personnage [179] ; dès lors, au lieu de se situer dans un ensemble qui lui donne sens, à la façon du jeune Grec mettant sa force au service de la cité, l'individu ne s'éprouve plus que comme matériau inerte dans la construction, ou perd de vue la construction d'ensemble. La fatigue née devant un monde ancien devient dominante : et, comme un organisme affaibli, la Grèce succombe sous l'action de la contagion chrétienne.

Cependant de nombreux textes obligent à aller plus loin : le christianisme n'est pas seulement cette chiquenaude qui donne le coup de grâce à un organisme déclinant — ce qui laisserait encore ouverte la question de savoir pourquoi l'organisme si vivant a décliné. De manière tout à fait nette, Nietzsche dénonce dans le paganisme grec *la pré-existence du christianisme.* Si la maladie n'est pas encore là, il y a déjà plus que le terrain. Dès *La Naissance de la Philosophie à l'époque tragique grecque,* mais dans la préface de 1875, Nietzsche écrit : « Je ne vois parmi eux (les penseurs grecs) ni figures grimaçantes ou hagardes, ni laudateurs fanatiques du présent, ni faux monnayeurs de la théologie, ni pédants pâles et déprimés (*bien que le germe de tout cela fût présent et qu'il eût suffi d'un souffle pernicieux pour que la mauvaise herbe fleurît*). » On doit donc considérer comme un fait qu'une religion de la puissance, de la Vornehmheit, est devenue faible : « Démontrer en quoi la religion grecque était supérieure à la religion judéo-chrétienne. Celle-ci a triomphé parce que la

177. *Schl.* III, p. 1250.
178. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 337.
179. *G.S.* § 356. C'est pourquoi Nietzsche peut dire que Rome a été vaincue non point par la culture grecque, mais par le « Gracculus histrio » (*id.*).

religion grecque elle-même avait dégénéré (régressé) [180]. » Cette régression pose au cœur de cette religion « un christianisme préexistant [181] », caractérisé comme une sorte de démoralisation du monde ancien. La reconnaissance (Dankbarkeit) elle-même dégénère, selon le texte qui en fait l'apologie [182], et se corrompt en crainte, terrain d'élection pour l'influence chrétienne.

2. *Un christianisme préexistant*

Mais l'affirmation selon laquelle s'anticipe dans la Grèce elle-même la maladie qui en viendra à bout est-elle autre chose qu'un déplacement de la question ? Ne faut-il pas définir la nature de ce « christianisme préexistant » ?

Enregistrons d'abord que la reconnaissance d'une telle préexistence met en doute l'existence historique d'une culture non contaminée, et c'est bien en effet dans le contexte de cette réflexion sur la Grèce que Nietzsche repousse l'idée rousseauiste d'une « bonne nature », présente dans « un coin du monde » [183]. Ainsi retrouve-t-on par un autre biais l'une des conclusions de l'analyse faite à propos du rapport entre conscience et mauvaise conscience : l'histoire n'a pas connu une manière saine, et non déjà marquée par le ressentiment ou la décadence, de vivre la vie humaine [184]. A vrai dire, une nuance doit être ici encore apportée, car si Nietzsche parle bien de la présence d'une antiphysis dès l'Antiquité [185], il distingue alors un hellénisme primitif, caché (à nos yeux) sous l'hellénisme tardif et socratique [186] : de ce point de vue, certains textes réinstaureraient une sorte de « pré-histoire », indemne de la maladie ultérieure ; toutefois, les mêmes textes expliquent clairement que cette image primitive ne nous arrive qu'à travers l'image postérieure, et donc que « la vérité est ici si compliquée et si enchevêtrée qu'on répugne

180. *V.P.* IV § 405. Texte de 1885-1886.
181. *K.G.W.* VIII, 3, 16 (15).
182. *P.B.M.* § 49.
183. *A.* § 17.
184. Elle n'a connu que des types de valeur supérieure, mais à titre exceptionnel et comme par parenthèse. Ce type supérieur n'a jamais été voulu : *A.C.* § 3.
185. *V.P.* IV § 437.
186. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 335.

à la démêler [187] ». Par là se trouve donc annulée la possibilité d'une référence à une telle « préhistoire ».

Quel est donc ce « christianisme préexistant » ? Nietzsche ne le définit pas formellement, mais, selon une approche qui n'est pas propre à ce cas, il en traite indirectement à propos d'un personnage typique : *Socrate,* car un facteur décisif est intervenu pour développer le germe de la maladie et assurer les préconditions de son triomphe. C'est donc en rapportant les traits essentiels de son influence qu'on a la chance de jeter quelque lumière sur la nature de la maladie en cause et de s'expliquer la nature de ce « christianisme préexistant ».

(a) *Socrate.* On notera d'abord que Nietzsche ne s'arrête pas seulement à Socrate dans *La Naissance de la Tragédie,* mais qu'à la fin du *Crépuscule des Idoles* encore, il fait explicitement le lien avec *La Naissance de la Tragédie* (*Problème de Socrate* § 2) et renoue au terme de l'œuvre avec les propos du début. Il va même jusqu'à écrire dans *Ecce Homo* (*Naissance de la Tragédie* § 1) qu'une des caractéristiques de sa première œuvre se situe dans « la compréhension du socratisme » et dans l'aperception de Socrate comme *instrument* de la dissolution grecque. Même si d'autres traits de cette première œuvre sont alors écartés, celui-là reste reconnu comme pleinement valable. A vrai dire, en utilisant le terme d' « instrument », Nietzsche n'attribue plus à ce personnage la paternité de la décadence qu'il lui donnait dans *La Naissance de la Tragédie* : « Werkzeug », Socrate n'est donc plus « Stammvater » (§ 18). Nuance importante puisqu'elle décide de tout notre problème ! Elle fait pressentir que Nietzsche renonce de plus en plus à parler des questions de décadence et d'évolution de civilisations en terme de causalité immédiate, comme si un seul facteur déterminait tous les autres unilatéralement. Elle fait entendre par contre qu'un élément peut être *typique* de l'évolution d'un ensemble, et c'est bien pourquoi Socrate, dans l'œuvre nietzschéenne, est moins considéré dans son individualité empirique, celle de « ce démon et (de) ce preneur de rats [188] », que comme « Urbild [189] », comme modèle d'un homme (supé-

187. *A.* § 168.
188. *G.S.* § 340.
189. *N.T.* § 15 et § 18.

rieur) qui a senti le problème d'une époque et en a révélé la solution, solution qui ne fut en fait qu'une aggravation du mal. Instrument, il est donc un *symptôme* qui renvoie à un mal profond et qui le révèle [190].

Le jugement porté par Nietzsche sur le rôle de Socrate est précis : « homme théorique » selon l'expression de *La Naissance de la Tragédie* § 15, Socrate est celui qui affirme le primat du rationnel, du logique par rapport au mythe ou à l'instinctif [191]. Alors que la civilisation grecque réalisait une harmonie de ses apports contrastés, Socrate désavoue la part non théorique de l'existence et promeut le seul exercice rationnel de l'intelligence [192].

Le *moyen* de cette domination, qui aboutit à la tyrannie de l'esprit des philosophes grecs, est *la dialectique* [193]. Ce concept est évidemment à prendre au sens platonicien [194] (tel que Nietzsche l'entend), et non point en son sens hégélien, bien que Nietzsche ne distingue pas formellement ces deux processus logiques l'un de l'autre. Comme telle, la dialectique est un instrument qui dégage de l'opinion erronée l'idée vraie et donne ainsi accès au Bien : elle sépare, trie, dégage par conséquent le rationnel pour lui-même, indépendamment de ses attaches traditionnelles, ou sensibles, ou mythiques. Grâce à elle s'opère ainsi *la distinction de la pratique et de la théorie,* de la vita practica et de la vita contemplativa [195], distinction la plus ruineuse qui soit, puisqu'elle scinde l'existence en deux domaines irréductibles et pose la morale du côté des préceptes insoucieux de (voire hostiles à) la vie [196] ; la pure spiritualité se donne alors comme le lieu privilégié ou unique de la connaissance et de la métaphysique [197] ; elle devient judicatrice et, en tendant à valoir pour elle-même, tyrannique. Alors que la morale traditionnelle (celle de la cité) visait à atteindre dans l'individu à

190. *C.I. Le problème de Socrate* § 2 ; *K.G.W.* VIII, 2, 11 (375).
191. Même jugement en 1875 : *K.G.W.* IV, 1, 5 (93).
192. *A.* § 544.
193. *H.t.H.* I § 261 ; *C. Idoles. Le problème de Socrate* § 5, 6 et 7.
194. Voir par ex. *Nachlass* III, p. 760.
195. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 337.
196. *A.* § 194. Nietzsche par contre crédite les Sophistes d'être « immoralistes » en ce qu'ils nient la morale « en soi » (*K.G.W.* VIII, 2, 11 [375]) et réhabilitent le primat de la pratique. Sur Socrate et la décadence, voir G. Morel, *op. cit.*, t. II, ch. XI, pp. 255-285.
197. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (107).

« la sécurité d'un instinct », la dialectique, considérée comme chemin nécessaire de la vertu, dissout l'instinct grec sous prétexte de le sublimer [198]. La possibilité de prouver devient la présupposition de l'aptitude personnelle à la vertu : ainsi les concepts « bon », « mal », font figure d'entités valant pour elles-mêmes, sans leur sol politique ou social, construisant un monde où l'on se tient chez soi dans un individualisme hostile à toute étrangeté. De ce point de vue, « Socrate est un moment de la plus profonde perversité dans l'histoire des valeurs » (id.).

L'introduction de la dialectique provoque un ébranlement complet du système culturel en place. Elle provoque tout d'abord *la dissolution du lien* de l'individu avec le groupe, sa communauté et sa tradition historique, si caractéristique du Grec [199] ; la substitution est d'importance, puisqu'elle tend à faire prévaloir les valeurs individuelles sur les valeurs collectives, pire, à faire valoir l'individu comme valeur ultime. Passe ainsi au premier plan l'obsession de l'individu pour lui-même, le soin de son âme (alors que Thalès, admiré par Nietzsche pour cela, savait ne pas mettre l'homme au centre des choses). Von Sokrates an : das Individuum nahm sich zu wichtig mit einem Male [200]. Du coup, le goût du bonheur devient premier, et se trouve posée « la grande doctrine de l'identité : bonheur = vertu = connaissance [201] ». « La *décadence* s'avoue dans cette préoccupation du " bonheur " (c'est-à-dire du " salut de l'âme ", c'est-à-dire sa *situation* éprouvée comme *danger*). Son fanatisme de l'intérêt pour le " bonheur " montre la pathologie du souterrain : c'était un intérêt vital [202]. » La conséquence ultime de la surrection de l'individu et de la recherche du plaisir est la simplification et la banalisation de la vie : dès lors qu'une préférence est accordée à la rationalité logique, que l'ascèse morale est introduite, se perd avec Socrate le regard total sur l'homme [203] : le « connais-toi

198. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (11).
199. *Homers Wettkampf* (*K.G.W.* III, 2, pp. 283-284).
200. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, pp. 335-336. Nietzsche ne juge pas toujours mauvaise cette préoccupation de soi chez Socrate : *V. O.* § 6.
201. *Nachlass* III, p. 767. *C. Idoles. Le problème de Socrate* § 4.
202. *Nachlass* III, p. 772.
203. *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 339.

toi-même » socratique participe à ce manque de regard objectif sur les choses [204].

On entrevoit mieux *la maladie* révélée par Socrate. Lui-même apparaît dans une situation de détresse telle, qu'il n'y a pas de choix autre qu'entre la mort ou la raison [205]. Aussi la dialectique qui se donne pour un instrument de triomphe (sur l'ignorance) n'est qu'une « arme de secours », nécessaire quand les fondements, qui autrement vont de soi, sont ébranlés [206] ; elle est l'arme de la vengeance qui désarme l'adversaire, mais qui terrasse comme tout argument dialectique, sans réellement vaincre. La maladie est celle d'une rébellion de tous les instincts, jamais domestiqués par la lutte et maintenant exacerbés, qui exige une contre-tyrannie, celle de la raison : à l'instinct qui veut devenir maître (Herr) s'oppose la maîtrise de la raison [207]. Au lieu que la vie se vive dans une harmonie contrastée, elle se vit dans une opposition à elle-même, dans la mort d'une part de soi au profit (nécessairement illusoire) de l'autre. Socrate est donc éminemment un malade de la vie [208]. Mais, ainsi que nous le savons, les vertus socratiques étaient déjà présentes chez les Grecs et dans l'exaltation par les philosophes de l'état conscient.

Ainsi donc, en tant que Urbild, Socrate constitue le point de rupture en qui se révèle la fragilité interne d'un système culturel ; mais la disharmonie latente ne peut être mise au compte de Socrate : « Chez les Grecs, on avance vite, mais on décline aussi vite ; le mouvement de toute la machine est tellement accéléré qu'il suffit d'un caillou jeté dans ses rouages pour la faire sauter. Un de ces caillous fut par exemple Socrate ; en une nuit fut anéantie l'évolution jusqu'alors si merveilleusement régulière, mais certes trop rapide, de la science philosophique [209]. » Malgré l'approximation de telles comparaisons, on pourrait dire que Socrate tient, selon

204. *P.B.M.* § 80. Le canon du socratisme esthétique est donc : « Tout doit être raisonnable pour être beau » (*N.T.* § 12). Le canon de l'esthétique, dit Nietzsche, est par contre : « Rien n'est beau, *seul l'homme* est beau » (*C. Idoles. Flâneries inactuelles* § 20).
205. *C.I. Le problème de Socrate* § 10.
206. *Nachlass* III, p. 760.
207. *C. Idoles. Le problème de Socrate* § 9.
208. *G.S.* § 340.
209. *H.t.H.* I § 261 ; *W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 339.

Nietzsche, le rôle que tient Antigone pour Hegel [210], par rapport au déclin du monde grec, celle par qui s'opère la fragmentation de l'essence éthique (grecque) et qui en précipite la dissolution. Cependant, entre l'un et l'autre cas, toute la « systématique » qui fixe le sens de ce rôle change. Alors que le monde grec, pour Hegel, s'effondre à cause d'une immédiateté entre le singulier et l'universel, telle que l'action éthique menée par le singulier selon la loi naturelle de son sexe met directement en cause la totalité de la cité, et donc à cause du « destin » inscrit dans les structures contradictoires de ce monde, il va à sa ruine chez Nietzsche en vertu de son désaccord latent, à la façon dont la disharmonie est latente en toute rythmique qui perd sa vigueur et son tempo. L'affadissement du oui proféré à la vie qui affirme produit une disjonction des contrastes et des oppositions : au lieu d'être maintenus en symphonie par le dynamisme affirmateur, un (mauvais) « jeu » s'installe, une dissolution s'opère par laquelle certains facteurs s'émancipent de l'équilibre d'ensemble et se donnent à valoir comme le tout. Bref, la maladie tend à s'installer dès lors que cesse le mouvement affirmateur, le oui simple proféré à ce qui est, et grâce à quoi tout (et chaque réalité) prend sens, dès lors que l'homme théorique se met *sur le bord*, et non plus dans le flot glacé de l'existence [211].

(b) *Le christianisme socratique ou platonicien.* On voit par là combien « le problème de Socrate », apparemment circonscrit à l'influence limitée d'un homme, trouve toute son ampleur et sa portée actuelle. Avec lui, surgit en effet dans l'histoire une « nouvelle forme d'existence », selon l'expression de *La Naissance de la Tragédie,* qui tend à privilégier le côté lumineux et rationalisable de la vie sur son côté ou son fond à jamais obscur et indéchiffrable par la logique, ou, en termes plus épistémologiques, à prendre plus d'intérêt à la recherche de la vérité qu'à la vérité elle-même. Par là, au lieu de s'ordonner à l'existence, on se donne les moyens intellectuels de la juger, et finalement non seulement de la justifier, mais, prétention éminemment socratique, de la *corriger* [212]. Or une telle justification, et mieux encore une telle correction présupposent que

210. *La Phénoménologie de l'Esprit,* t. II, p. 30 sq., tr. Hyppolite, *op. cit.*
211. Pour reprendre les images du § 18 de la *N.T.*
212. *N.T.* § 15.

l'existence ne trouve pas en elle-même sa raison d'être, mais que le théoricien la lui confère : celui-ci se trouve donc engagé dans une attitude de captation et d'avidité, qui tend à lui faire enserrer la totalité des choses dans les mailles de ses concepts, jugements et conclusions. Par là se trouve opérée une décentration, que Nietzsche nomme « une correction du monde par le savoir [213] » : l'homme logicien se faisant centre cherche à *saisir* toute chose par rapport à ce centre et, après avoir réduit la vie aux dimensions restreintes de sa logique, prétend honorer la vie en clamant : « Je te veux : tu es digne d'être connue » (id.). Dès lors la vie se trouve mesurée par celui qui la juge ainsi digne de lui, et ne livre plus son mystère qu'aux franges du rationnellement connaissable (image du cercle à la fin du § 15). La vie est digne, en tant que *connue...*

Sur ce point, le socratisme est déjà *en opposition avec le paganisme* : celui-ci, en effet, affirme un monde démoralisé (entmoralisiert), reconnu par-delà l'opposition bien-mauvais, irréductible en lui-même aux jugements de valeur humains ; il inclut le « pouvoir de se représenter des êtres plus hauts que n'est l'homme, mais ceux-ci *par-delà* bien et mauvais [214] ». Or le socratisme juge le monde, et le soumet au jugement logique et moral jusqu'en son essence la plus intime. Sur ce point il prolonge, sur le plan moral et philosophique, ce que, nous l'avons vu, la religion grecque avait connu : l'assimilation de la divinité à l'homme.

Mais sur ce point aussi le socratisme se trouve en *parenté avec le christianisme judaïsant*. Par un premier aspect d'abord le *rationalisme* socratique s'apparente aux Juifs *dialecticiens* [215] : Grecs comme Juifs tiennent à la vie, au point de tout préférer plutôt que de la perdre. Une telle préférence a conduit les Juifs à se considérer comme peuple élu, mais aussi à dévoiler dans le monde moderne leur acharnement à se situer à l'avant-plan dans les conquêtes rationnelles de la science, du commerce ou de la banque, et à développer leur *maîtrise* en

213. *N.T.* § 17, in fine.
214. *K.G.W.* VIII, 3, 16 (16).
215. *Nachlass* III, p. 760 ; *C. Idoles. Le problème de Socrate* § 6.

vue de l'avenir [216]. Ce sont les Juifs qui ont contribué à « faire de la mission et de l'histoire de l'Europe la *continuation de celles de la Grèce* [217] ». Continuité est donc mise du côté du rationalisme, en tant que ce terme désigne une volonté de maîtrise de l'univers, ou de dissociation critique des unités illusoires (rôle des Juifs dans la dissolution du Moyen Age, souligné dans le même fragment).

Par le second aspect cependant ce rationalisme, se développant à partir d'une situation de faiblesse, s'apparente aussi au christianisme : engagé dans la conquête socratique du sens, estimant que la vie ne vaut que *dans la mesure où* elle est connue, l'homme socratique n'a de cesse de se donner des raisons d'exister, *faute d'avoir la force* de se tenir « dans le courant glacé de l'existence ». Estimant injuste la vie [218] et cherchant à en tirer vengeance, il cherche à la faire-juste : faiblesse structurelle qui est le terrain de la propagande chrétienne, comme elle le fut à l'époque de l'hellénisme finissant, puisqu'elle fonde le besoin de la croyance, c'est-à-dire de la recherche d'un sens à tout prix. Aussi peut-on dire que Platon, égarant beaucoup de natures nobles, a constitué un pont jusqu'à la croix [219].

Grâce à lui, en effet, le christianisme trouve un terrain préparé pour *culpabiliser* ce que le paganisme honorait comme naturel, c'est-à-dire le juger en imposant la norme morale sur ce qui, de soi, n'est pas immédiatement moral [220]. Il va pouvoir utiliser le rationalisme socratique pour le convertir en volonté *morale* de conquête de soi, surdéterminant la prétention *à juger* le monde en prétention morale à le *justifier*. Ainsi là où le Grec laisse un libre jeu dans le déploiement des actions humaines et évite de mettre une adéquation mesurable entre faute et malheur, le chrétien (prolongeant Platon) va les mettre « sur *une même* balance » et poser un rapport rigoureux de

216. *G.S.* § 348 : « Les savants juifs misent extraordinairement sur la logique, c'est-à-dire la force *contraignante* des arguments sur l'assentiment : ils savent qu'ils vaincront par la logique. » « La tâche (des Juifs) fut toujours d'amener un peuple à la raison. » Cf. *A.* § 205.
217. *H.t.H.* II § 475. Souligné par Nietzsche.
218. *N.T.* § 18.
219. *C. Idoles. De quoi je suis redevable aux Anciens* § 2, *K.G.W.* VIII, 3, 24 (1) § 8.
220. *H.t.H.* II § 280, *K.G.W.* VIII, 2, 10 (193).

l'acte à son effet. Certes le Grec n'ignore pas les conséquences désastreuses de la faute et ne minimise pas la justice, mais le chrétien va chercher « la justice punitive [221] ». La *logique moralisée* peut dès lors trouver sa confirmation dans la *logique religieuse* de la culpabilité envers Dieu. « L'agression spirituelle [222] » s'inaugure, qui veut *contraindre* à prononcer sur les choses. D'où la recherche d'une cause coupable que le Grec acceptait de désigner sans la rapporter à une fin dernière ou à un juge suprême : corps ou sexualité (*Aurore* § 86), hasard (*Aurore* § 83), doute (*Aurore* § 89). Ainsi l'on glisse de la justice (rapport droit avec les choses) au jugement (condamnation des choses). A développer dans toute sa rigueur l'attitude *morale* de la volonté impliquée dans le *rationalisme* socratique, on pose les conditions pour que la *religion* chrétienne s'annexe aussi bien la morale que la métaphysique socratiques. Le christianisme apparaît alors comme la conséquence, portée à son terme, d'une perversité latente.

On peut revenir à l'échange étonnant opéré dans le discours nietzschéen entre judaïsme et paganisme grec. L'un et l'autre se développent à partir d'un état premier où l'unité homme-Dieu est assurée sous les formes d'une vie collective embrassant tous les aspects de l'existence ; puis survient une perversion : dans le judaïsme, s'opère une séparation parce que le peuple tient à la vie et échange l'unité (sa survie politique) pour la séparation. Cette séparation fait vivre dans l'obéissance et la féminité envers la loi sacerdotale. Un peuple de *maîtres en condition d'esclaves*, tels sont les Juifs. A l'inverse, le paganisme ultérieur identifie le dieu à l'homme, au point d'absorber le dieu dans l'homme : ce mouvement est la source du rationalisme par lequel l'homme se fait mesure de toute chose ; viril [223] et noble [224], le païen grec va tendre à accaparer agressivement ce que le paganisme primitif fait accueillir festivement. Il suffit que la « propagande chrétienne » dénonce cette virilité et cette noblesse comme une faiblesse cachée pour que le païen passe en son contraire, et se fasse Juif (Chrétien). La subversion des valeurs nobles et viriles se trouve opérée,

221. Titre du § 78 d'*Aurore*. Je souligne.
222. *A.* § 82.
223. *H.t.H.* I § 259 ; *A.* § 75 et 170 ; *V.P.* IV § 428.
224. *H.t.H.* I § 114 ; *A.* § 199 et 360.

ainsi que leur substitution par les valeurs contraires [225] : changement d'optique qui fait voir la noblesse comme un esclavage et la virilité comme de la féminité.

Cet échange qui transvalue le Païen en Juif fonde une conclusion décisive pour notre enquête [226]. Il a *valeur permanente* et se trouve présent en toute actualité (fin de la première Dissertation de *La Généalogie*). Certes la dégénérescence du monde grec et du paganisme se développe à partir de circonstances historiques particulières, mais celles-ci n'obtiennent d'effet qu'en tant qu'elles amènent à l'actualisation de virtualités déjà présentes. Par là, paganisme et judaïsme, virilité et féminité, maîtrise et esclavage constituent comme les attitudes constantes, toujours présentes à toutes situations, et par rapport auxquelles, à chaque moment, la volonté peut se situer. Davantage encore : loin d'être étrangères à la volonté, ces attitudes décrivent ses manières possibles de s'affirmer ou de se nier.

De cette conclusion se dégage une seconde : si le christianisme préexiste à lui-même dans le socratisme, ce n'est évidemment pas parce que certains éléments dogmatiques de la croyance chrétienne s'y trouveraient préfigurés. C'est, plus fondamentalement, parce que déjà une attitude de type juif, féminin et esclave (sous couvert de paganisme, de virilité et de maîtrise), s'y fait jour. L'attitude compte plus que le contenu représentatif.

Si ces conclusions sont exactes, elles rendent particulièrement délicates l'interprétation de la formule contenue dans la Préface de *Par-delà bien et mal* : « Le christianisme est un platonisme pour le peuple », et plus généralement la thèse (attribuée à Nietzsche) selon laquelle le christianisme se serait laissé ruiner intérieurement par le platonisme en dualisme négateur du sensible et en idéalisme métaphysique.

Notre analyse aboutit à un premier résultat : le platonisme est *déjà* du christianisme, bien loin que le contraire soit vrai et que le platonisme se soit introduit comme un élément

225. Sur la féminité de l'amour chrétien de Dieu : *A.* § 75 à propos de « Dieu châtie celui qu'il aime ».
226. L'entrecroisement du païen et du juif fait apercevoir une présence *païenne* dans le Judaïsme sous la forme du culte : *K.G.W.* VIII, 2, 11 (377), p. 415. C'est également une thèse de Wellhausen : « Le culte est l'élément païen dans la religion israélite — païen ne devant absolument pas être pris ici en un sens mauvais ou non noble » (*Prolegomena*, p. 421).

étranger dans le christianisme. Non seulement le platonisme, selon Nietzsche, ne vient pas à un moment dévoyer le christianisme de son identité première, mais c'est le christianisme qui, déjà, s'anticipe dans le platonisme [227]. L'expression de *Par-delà bien et mal* indique d'ailleurs, si on laisse jouer les termes, que le platonisme peut aussi bien être appelé un christianisme (plébéianisme) pour aristocrates...

En quoi le platonisme est-il la forme aristocratique du christianisme ? La Préface de 1885 confirme les idées présentes dans *La Naissance de la Tragédie* (1872). Platon, corrompu par Socrate, est l'initiateur de ce dogmatisme qui a « inventé » l'esprit pur et le Bien en soi ; autre façon de situer le rationalisme logique qui pervertit le caractère allusif et léger de l'existence. Mais le texte de 1885 s'inscrit tout entier aussi comme une *excuse* envers le platonisme : cette philosophie n'est pas erreur ou illusion de part en part ; bien plus, la philosophie dogmatique n'a été qu'une *promesse* pour des millénaires à venir. Souligner le côté annonciateur du platonisme, c'est dire, d'une part, que son surgissement l'a amalgamé avec une « superstition populaire venue d'un temps immémorial » (donc que les circonstances historiques en ont déformé la portée et le sens), et, d'autre part, que cette philosophie annonce un avenir sans le réaliser. Par là même, dans le platonisme, quelque chose est apparu qui ne peut être perdu. Ne serait-ce pas le rationalisme que ne doivent point perdre les « amis de la connaissance », à condition toutefois de l'arracher à l'emprise ascétique, de le « déchristianiser » et de subvertir la volonté socratique de rectifier l'existence ?

Ainsi doivent être nuancées certaines thèses attribuées à Nietzsche : le renversement du platonisme [228] consiste moins

227. Ce qui n'élimine pas l'influence du platonisme sur le christianisme constitué, au niveau de la praxis de l'Eglise ou chez les Pères : *Die Unschuld des Werdens* : II, p. 979 ; *K.G.W.* VIII, 2, 11 (356) : der augustinisch-Platonismus.

228. Cette formule, centrale dans l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, reste isolée dans l'œuvre, on ne la trouve que dans un récit posthume de 1872 (*W.* IX, 190, cité par Heidegger, *Nietzsche*, éd. allemande Neske, t. I, p. 180 ; tr. fr. Gallimard, t. I, p. 142). Cette expression permet-elle réellement de caractériser l'ensemble de l'œuvre nietzschéenne, comme le laisse entendre Heidegger : « Les dernières années de sa production ne furent consacrées à rien d'autre qu'à cette inversion du platonisme » ? ou seulement les premières œuvres, comme le suggère la phrase de Heidegger qui suit immédiatement la précédente : « Sans doute ne

à l'annuler ou à le considérer comme erreur première, qu'à retourner le retournement du platonisme opéré par le christianisme. Plus exactement encore il s'agit de renverser *dans* le platonisme son christianisme latent. Le oui s'est de tout temps affirmé jusque dans le non [229] : encore faut-il ne pas rejeter dans un mépris global ce qui a cherché à se faire jour [230].

C) Le monde du paganisme romain

Lorsque la première Dissertation de *La Généalogie de la Morale* conclut et synthétise la lecture de l'histoire occidentale développée dans les paragraphes antérieurs, le § 16 rapporte la lutte des valeurs antagonistes à un « symbole », « écrit d'une écriture qui est restée lisible jusqu'à présent tout au long

faut-il pas manquer de voir que le platonisme inversé de sa jeunesse est dans une large mesure différent de la position finalement conquise dans *Le Crépuscule des Idoles* » ? ou, même dans ce cas, sa mise en avant par Heidegger ne procède-t-elle pas d'un choix non critiqué ?

229. De ce point de vue, Nietzsche ne professe pas le dualisme qui marque tant d'interprétations de sa position envers la tradition philosophique. Ainsi vers la fin de *La Généalogie*, réfléchissant sur l'universelle domination de l'idéal ascétique, il se demande : « Le *contraire* de ce système uni de volonté, de but et d'interprétation, où est-il ? Pourquoi le contraire *manque-t-il* ? Il paraît qu'il ne manque pas, que non seulement il a combattu longtemps et avec succès, mais qu'il en a triomphé dans toutes les choses importantes » (*G.M.* III § 23). *Le oui est donc toujours présent au non, l'a toujours été et ne cesse pas d'avoir le dessus,* malgré tout.

230. La formule du Christianisme, « platonisme pour le 'peuple' », peut être une transcription de celle de Schopenhauer : « La religion est une métaphysique du peuple » (*Sur la religion*. Dialogue. Ed. Alcan Paris 1908, p. 20). Mais Nietzsche fait passer la formule schopenhauérienne de la généralité abstraite à la référence historique, et refuse l'idée que la religion n'est que le revêtement mythique d'une vérité philosophique. Sa transcription montre, selon ses perspectives propres, la racine religieuse de la métaphysique et de la morale — Marx n'a pas été sans voir aussi à quel point la conjonction du platonisme et du christianisme a marqué la tradition occidentale, tout en adoptant une position identique à celle de Schopenhauer sur le rapport philosophie-religion : « Cette interprétation positive de l'absolu ainsi que le manteau mythico-allégorique dont elle se drape, voilà la source jaillissante et la pulsion originelle de la philosophie de la transcendance — d'une transcendance qui se rapporte essentiellemnt à l'immanence en même temps qu'elle la dissèque essentiellement —. Nous sommes donc en présence d'une réelle parenté de la philosophie platonicienne avec toutes les religions positives, mais plus spécialement avec le christianisme qui est par excellence la philosophie de la transcendance ». (*MEGA* I, 1/1, 138, cité par H. Niel, *Karl Marx*, DDB 1971, p. 213).

de l'histoire humaine, Rome contre la Judée, la Judée contre Rome ». Et le texte ajoute : « Jusqu'à nos jours il n'y a pas eu d'événement plus grandiose que *cette* lutte, *ce* point d'interrogation, *cette* opposition d'inimitié mortelle. » Evénement circonstancié, mais dans lequel se lit symboliquement une lutte où se joue un débat entre vie et mort, comment minimiser la portée de cette affirmation ? Rome incarnerait-elle une opposition plus décisive au christianisme judéen qu'Athènes ?

A vrai dire, cette affirmation est un résultat, et non point, pour Nietzsche, une conviction première ; au contraire, les premiers écrits exaltent la civilisation grecque au-dessus de la civilisation romaine [231] à cause du degré poussé d'unification qu'elle parvient à instaurer sur toutes les sphères de l'existence ; dans *La Naissance de la Tragédie,* au § 19, la civilisation romaine apparaît encore comme ce « harnais » posé arbitrairement et tyranniquement sur l'esprit allemand, alors que le retour à la Grèce peut seul assurer un retour de cet esprit allemand à lui-même ; de même au § 9 de la *Deuxième Considération Intempestive,* l'« imperium romanum » est mis au rang de cette couche sombre de passions et d'erreurs qui assurent encore actuellement le succès du christianisme ; dans le § 71 d'*Aurore,* il est même soupçonné d'avoir servi de véhicule à l'expansion du christianisme.

Mais bientôt, au fur et à mesure que les réserves au sujet de la Grèce s'accumulent, s'accroît l'admiration pour l'*imperium Romanum* ; peut-être parce que Nietzsche découvre combien est mensongère la littérature allemande qui assimile Rome au despotisme [232], en tout cas sans aucun doute à partir d'une réflexion toujours plus nuancée sur la philosophie des Lumières et le XVIII[e] siècle français. Il reconnaît en effet qu'un courant de réveil moral a traversé ce siècle, et que c'est à tort qu'on assimile l'Aufklärung avec son alliée passagère, la Révolution française [233] ; en vertu de cette alliance, on doit reconnaître que l' « Aufklärung » (en général mis alors avec les guillemets) a contribué au soulèvement des esclaves [234] ; mais

231. Par ex. *C. Int.* II § 10.
232. Comme il le dit dans *A.C.* § 55.
233. *A.* § 197.
234. *P.B.M.* § 46.

à la fois par ce qu'il implique de piété pour le passé [235] et parce que, contre Rousseau, cet esprit promeut l'idée d'un développement continu et progressif de l'homme, il faut le retrouver et en prolonger les effets [236]. Car, en fin de compte, cette opposition à Rousseau s'alimente dans la renaissance de l'esprit romain stoïcien [237], qui a trouvé son premier renouveau aux XV[e] et XVI[e] siècles. Réfléchissant sur l'histoire récente de l'Europe, Nietzsche croit voir toute une série d'événements liés les uns aux autres par des traits communs qui les rattachent à la Rome antique : Napoléon au plus près, mais lui-même préparé par la résurgence stoïcienne du XVIII[e] siècle, et plus lointainement par la période de la Renaissance ; même si ces trouées lumineuses ont été obscurcies ou aveuglées, elles ne trouvent sens qu'en référence au combat séculaire dont le symbole est : Rome contre la Judée.

Cette considération nouvelle pour Rome amène ainsi Nietzsche à déclarer dans *Le Crépuscule des Idoles,* à l'opposé de textes antérieurs : « On ne peut rien apprendre des Grecs — leur manière est trop étrangère, elle est aussi trop fluide pour agir impérativement, " classiquement " », « ils ne *peuvent* pas être pour nous ce que sont les Romains [238] » ; bien entendu, parce que Nietzsche oppose Rome à la Judée et lit dans cette opposition un symbole à portée universelle, on aura compris que, dans la Rome empirique, Nietzsche admire surtout la volonté animatrice de cet événement. Quelle est-elle donc, et en quoi constitue-t-elle l'anti-Judée ?

La notion d' « *imperium Romanum* » résume ici l'essentiel du propos nietzschéen, et il nous suffit donc d'en détailler les principales composantes.

La force de Rome tient avant tout dans le fait de constituer un « *Empire* », non point que cette force repose dans l'étendue géographique de sa domination — c'est plutôt sa faiblesse [239] —, ou dans l'immensité de ses richesses ; l' « Empire » évoque l'idée de conquête seigneuriale, d'unification sous un même vouloir et dans un même dynamisme, de réalités diverses et étrangères les unes aux autres. Elle trouve sa précision dans

235. *A.* § 197.
236. *H.t.H.* I § 463.
237. *V.O.* § 216.
238. *En quoi je suis redevable aux Anciens* § 2.
239. *A.* § 71.

les comparaisons données par Nietzsche en plusieurs textes : la conquête romaine est à rapprocher de la conquête du traducteur sur un texte ; le bon traducteur ne se soumet pas tant à un texte qu'il ne le soumet à la langue dans laquelle il le fait passer ; il ne se laisse pas dominer par le souci archéologique du détail, mais soumet le texte à l'actualité de sa propre langue : ainsi les Romains à l'égard de l'antiquité grecque, et « avec la parfaite bonne conscience de l'imperium Romanum [240] ». Cherchant à donner une définition correcte de la liberté dans *Le Crépuscule des Idoles*, Nietzsche évoque alors la conception de Rome et de Venise, pour laquelle la liberté est vue « comme quelque chose que l'on a et que l'on *n'a pas,* que l'on *veut,* que l'on *conquiert* [241] » : la liberté est de vouloir, non point de vouloir ceci ou cela, mais de se vouloir soi. De même l'imperium est moins seigneurial en ce qu'il subjugue une multitude de peuples et de provinces qu'en ce qu'il incarne une volonté collective qui veut son unité et se veut elle-même. Autant dire que l'imperium ne relève pas de la quantité, mais de la qualité créatrice ; voilà pourquoi Nietzsche peut rapprocher Rome des Juifs en tant que peuple capable d'engendrer, de porter du fruit, et les distinguer des Grecs, peuple féminin et parturiant [242].

Mais un autre trait qualifie en outre l'opposition de l'imperium Romanum au judaïsme (et aussi sur ce point à la Grèce) ; l'Empire romain se dresse en « aere perennius » [243]. Déjà, dans le texte cité du *Crépuscule,* la fluidité et la mobilité grecques faisaient lever une suspicion quant à la possibilité de cette civilisation à commander seigneurialement. Assurément, un âge aussi pérenne que l'airain fait barrage à l'instabilité juive incapable de construire les œuvres de longue haleine qui, seules, peuvent permettre d'assurer la prospérité de la vie. Mais la durée, caractéristique de Rome, ne peut s'identifier à la stabilité lourde ou massive d'institutions immuables : il s'agit bien plutôt d'un *style,* aere perennius [244]. Ici encore c'est la

240. *G.S.* § 83.
241. *Flâneries inactuelles* § 38.
242. *P.B.M.* § 248.
243. Surtout *A.C.* § 58-59. Un Inédit d'octobre 1888 reconnaît dans le choix nietzschéen du style l'ambition d'imiter le style romain, dictée par un goût pour le « magnum in parvo » (*K.G.W.* VIII, 3, 24 [1] § 7).
244. Style romain qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* ambitionne de retrouver : *C. Idoles. En quoi je suis redevable aux Anciens* § 1.

qualité qui défie l'érosion du temps ou de l'instabilité maladive. Et elle-même ne se justifie qu'en tant qu'elle pose les conditions de prospérité de la vie ; la civilisation romaine se donne les moyens de poser les bases d'un ordre social ou de susciter les conditions favorables, non pas seulement du développement de l'individu, mais de l'homme tout entier : telle est la différence essentielle entre les philosophies, sensibles aux conditions du développement individuel, et l'instinct des Césars et des fondateurs d'Etat [245]. Avec Rome émerge donc l'idée que la « plante humaine » (id.) ne pourra porter tout son fruit qu'au terme d'une longue croissance et d'un développement continu des institutions, sans que pour autant celles-ci assurent comme de soi le succès de cette entreprise. On voit donc que la qualité de l'empire s'ordonne à l'avènement d'un type d'homme (encore inconnu) que ne peut que manquer l'instabilité grecque ou l'insatisfaction juive. C'est pourquoi la religion de Rome est essentiellement une religion de l'Etat : « Rome a divinisé le peuple dans l'Etat [246]. »

En un mot, la conquête seigneuriale des conditions d'avènement de l'homme s'identifie à Rome avec *l'idéal classique.* Le § 16 de *La Généalogie de la Morale* I pose en toute clarté l'identification de la distinction aristocratique (ou seigneuriale) et des valeurs romaines dans l'idéal classique. D'autres textes posthumes posent une semblable continuité entre « heidnisch », « klassisch » et « vornehm » [247], ou identifient l'idéal classique au plus haut type de l'idéal païen [248]. Si l'on fait ainsi jouer tous ces rapprochements, on est amené à conclure que la Rome antique représente à la fois l'idéal classique et l'idéal païen au nom même de son « impérialisme » et de sa distinction (Vornehmheit). L'essence du classicisme apparaît clairement quand Nietzsche l'oppose à celle du romantisme, à l'aide de l'opposition de l'actif (= classicisme) et du réactif (= romantisme) [249]. Le classicisme est actif parce qu'en lui la force est capable de tenir tout en un et d'organiser « tous les dons et les désirs forts, apparemment contradictoires », et que

245. *Nachlass* III, p. 847 : « Der menschliche Horizont ».
246. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (347).
247. *K.G.W.* 3, 16 (32).
248. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (138).
249. *K.G.W.* VIII, 2, 9 (112).

cette force peut elle-même s'ordonner à l'affirmation [250] ; le romantisme est au contraire la soumission aux désirs disparates. Loin d'ignorer les passions, le classicisme les organise [251] ; aussi l'imperium romain ne culmine-t-il pas dans une uniformisation égalisatrice, mais tout au contraire, parce qu'il impose la distinction, il dresse une hiérarchie des valeurs dans laquelle l'utilité ou la fonction sociale ne constituent pas le critère décisif [252]. La Rome antique met en œuvre une *volonté* politique au sens où Nietzsche y voit un « Affekt des Kommandos », une réalité complexe capable de se soumettre une diversité et de la plier à son ordre [253]. De même que « notre corps n'est qu'une construction sociale de multiples âmes » (id.), la cité romaine, classique en cela, ordonne, au sens actif, une multiplicité de réalités à une loi commune.

Ainsi au mélange instable de la Grèce entre virilité et féminité, noblesse et servilité, affirmation et négation, s'oppose la distinction aristocratique et seigneuriale de l'idéal romain et classique. Entre cette distinction et le nivellement des différences par le judéo-christianisme, il ne peut y avoir de compromis, mais seulement une « opposition d'inimitié mortelle [254] ». Sous la diversité des formes historiques et empiriques du paganisme, apparaît donc maintenant le type même du paganisme dans son opposition au judéo-christianisme : le type romain, de même que sous la diversité des formes historiques et empiriques du judaïsme, est déjà apparue la forme typique, celle du judaïsme sacerdotal. De par sa nature, l'opposition ne passe pas au niveau d'une affirmation ou d'une négation de Dieu ou des dieux, mais s'origine dans la manière qu'a la volonté (l'homme) de se vouloir, et à l'intérieur du vouloir de son vouloir, dans la manière de proférer le non ou le oui [255].

250. *Nachlass* III, p. 516 ; cf. aussi *V.O.* § 217.
251. Opposant « pessimisme romantique » et « pessimisme dionysiaque », Nietzsche se met du côté du classicisme dans *G.S.* § 370, sans accepter pleinement le terme de classique pour se désigner, comme le montre la réserve incluse dans la parenthèse finale de l'aphorisme.
252. *P.B.M.* § 201.
253. *P.B.M.* § 19.
254. *G.M.* I § 16.
255. Cette opposition se retrouve au sein du christianisme, où l'élément *juif* tend à dominer dans le protestantisme et où l'élément *romain* prime dans le catholicisme : *A.-F.I.* 3 (137). Le Christianisme porte donc « des fruits qui sont aussi juifs que romains ».

D) Conquête chrétienne du monde romain

Toutefois le judaïsme chrétien va triompher de l'imperium romanum, autre effet, majeur pour nous, du soulèvement des esclaves en morale. Le processus par lequel il y parvient, permet de retracer, non pas seulement le début de la réaction du ressentiment (déjà analysé), mais son achèvement (conclusion développée au § 13 de la première Dissertation, après que le § 11 ait expliqué l'origine de la réaction). Il nous intéressera ici en tant que tel.

1. Des communautés d'amour

Le contexte historique de la conquête chrétienne est celui d'un immense Empire qui en a fini avec les conquêtes : « On avait vu Rome s'assujettir deux siècles durant un peuple après l'autre, le cercle était bouclé, tout avenir semblait terminé, toutes choses étaient organisées pour l'éternité [256]. » Volonté d'éternisation qui est cependant le signe d'une fatigue politique et morale, et qui engendre à son tour le dégoût. Dégoût externe suscité chez les ennemis de Rome par le spectacle de son vide intérieur, dégoût interne chez l'homme devenu « insensible au spectacle des combats de bêtes et d'hommes [257] » et aspirant instinctivement à autre chose.

A un monde en proie au désarroi, croulant sous son immensité et l'inanité de son projet, sclérosé en volonté vide de durer, le judaïsme chrétien offre des *foyers d'humanité* sous la forme des petites communautés de la Diaspora [258]. Ici chacun y trouve avec la chaleur de petits groupes homogènes ce que l'Empire ne peut offrir : « entraide, compréhension mutuelle, fierté cachée et revêtue de pitié des " élus " ». C'est l'amour judaïque qui va embraser et détruire l'Imperium. Car « c'est des petites communautés juives que vient le principe de l'*amour* : c'est une âme *plus passionnée* qui rayonne ici sous la cendre de la pitié et de la pauvreté : ce n'était ni grec,

256. *A.* § 71.
257. *H.i.H.* I § 141.
258. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (181).

ni indien, ni germain. Le chant en l'honneur de l'amour que Paul a créé n'a rien de chrétien, mais c'est une combustion juive de cette flamme éternelle qui est sémite [259] ».

Ce rassemblement social au nom de l'amour et en vue de l'amour constitue le lieu où la faiblesse va prendre conscience de soi comme *faiblesse capable de force,* contre une force inapte à montrer sa force, contre un Empire immense et vide, une civilisation développée, mais sans âme [260]. En outre, comme cette faiblesse ne peut s'attribuer à elle-même la force de l'amour expérimenté en commun, elle en reporte l'origine en Dieu, elle voit Dieu dans l'amour, parce qu'elle a transfiguré le prochain en « cause *aiguisant le sentiment de la puissance* [261] ». L'amour peut être déclaré *divin,* parce qu'il démontre son pouvoir surhumain de transfiguration. Comment exprimer autrement l'origine de ce qui nargue et renverse les empires ?

2. Identification de soi a l'idéal

Les démunis, socialement et psychologiquement, font ainsi l'expérience « que la vie la plus misérable peut devenir riche et inappréciable par une élévation de température [262] », obtenue par l'amour. Cela laisse entendre que le milieu d'accueil du christianisme ne peut être que les couches sociales les plus défavorisées, et que celles-ci, découvrant leur richesse dans leur abandon même, peuvent recevoir le message chrétien et le glorifier « dans l'évocation constante que c'est Dieu qui le donne, — que l'Apôtre ne signifie rien, — qu'ici il n'y a rien à critiquer, mais seulement à croire, à accepter ; que c'est la grâce et le don le plus extraordinaire que de recevoir un tel enseignement salvifique, que la reconnaissance et l'humilité la

259. Allusion à 1 *Cor.* 13. L'amour est aussi considéré comme une invention juive dans *G.M.* I § 8. Selon *A.C.* § 45, la première Dissertation de *La Généalogie* est une lecture de la *Première Epître aux Corinthiens.* Voir aussi *K.G.W.* VIII, 2, 10 (179). Typus der Predigt des Ressentiment. Paulus 1 *Cor.* 1, 20.
260. *G.M.* III § 18.
261. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (130).
262. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (181). Par contraste les gens cultivés romains, sceptiques, répugnent à l'exaltation religieuse des juifs et des chrétiens. Ils voient en eux des cannibales : *A.-F.I.* 3 (104).

plus profonde sont les états dans lesquels on doit les recevoir [263] ».

On perçoit ici le caractère *nihiliste* de l'usage chrétien de la religion : sans l'idéal qu'elle propose (ou que les opprimés croient y trouver), les faibles devraient avouer qu'ils n'ont par eux-mêmes aucune valeur, qu'ils n'ont aucun titre et aucune raison à être autre chose que des faibles. Selon un Inédit de 1888, c'est leur propre néant qui se divinise dans la morale de l'altruisme, de l'oubli de soi, puisque ce qui n'a pas de réalité trouve à s'identifier à la valeur suprême [264]. Mais si le revêtement de l'idéal se déchire, la vanité de celui qui le veut et de ce à partir de quoi il le veut, apparaît en clair. Seuls ceux qui ne sont rien peuvent prétendre être tout.

Ce terrain favorable permet aussi d'accueillir un enseignement moral inimitable, comme le Sermon sur la Montagne : enseignement qui, par sa non-praticabilité, confirme le besoin de salut, mais qui, par ses exigences, flatte le besoin de se sentir appelé à l'impossible [265]. Il reçoit sa crédibilité de son opposition à la morale courante, mais surtout il *identifie les faibles à leur faiblesse* en ce qu'il leur montre que le salut vient à eux (non pas aux sages de ce monde). Du coup, parce que l'idéal est présenté comme s'étant le premier identifié à la faiblesse, *la faiblesse peut* à son tour *s'identifier à l'idéal.* Processus rigoureux dans la lutte sournoise du ressentiment. Le faible ne peut pas en effet supporter de distance, de libre jeu entre valeurs : il veut les fixer et pouvoir prétendre s'identifier à elles, au moins imaginairement. Le faible *représentera* donc l'idéal, en sera la présence sous la forme de son incarnation, reprenant ainsi le processus par lequel le peuple juif s'est identifié à l'élection et séparé des autres. « Que veulent-ils au juste ? *Représenter* tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité — voilà l'ambition de ces " inférieurs ", de ces malades [266] ! » Ils ne veulent pas leur justice, ils ne cherchent pas de représailles, ils veulent le triomphe de *la* justice. Mais c'est eux qui incarnent la justice.

La faiblesse représente l'idéal : elle veut se confondre avec

263. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (184).
264. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (29).
265. Sur le Sermon de la Montagne, voir *H.t.H.* I § 137 et 141 ; *C. Idoles. La morale comme anti-nature* § 1.
266. *G.M.* I § 14 et III § 14 ; *Nachlass* III, pp. 566-567.

lui. Mais comme effectivement la faiblesse est rassemblée communautairement, la logique du ressentiment doit tirer toutes ses conséquences sur ce plan-là aussi. L'idéal identifié à la communauté est nécessairement mesuré par le groupe et donc par la norme *moyenne*. Au moins vis-à-vis des autres, il faut que le groupe apparaisse comme l'idéal, mais, pour lui-même aussi, le groupe doit se persuader que lui seul incarne la vertu et que « les autres » ne peuvent qu'*apparaître* ou se *dire* bons, alors qu'ils *sont* « méchants » [267]. D'où le chassé-croisé subtil : après s'être laissé mesurer par un idéal impossible, la communauté des faibles réintroduit ses propres mesures *sous* l'idéal professé : « La *moralité-des-petites-gens* comme mesure des choses : telle est la dépravation la plus écœurante, qui se soit trouvée jusqu'alors dans la civilisation. Et *cet idéal-là* suspendu au-dessus de l'humanité en tant que " Dieu " [268] ! » Ainsi s'opère avec la communauté chrétienne le développement de la *morale grégaire,* qui se fait passer pour le bien et l'idéal : la norme est ce qui convient aux opprimés et aux mal-venus puisque la norme est identique (identifiée) aux pauvres [269]. Quiconque s'oppose à elle (donc aussi au groupe) se juge par le fait. A l'inverse, la norme grégaire nivelle toute excentricité créatrice. Ainsi, seul est bon ce qui peut porter le faible : « Bons sont ceux qui ne font pas violence, qui ne blessent personne, qui ne commettent pas d'agression et n'usent pas de représailles, qui laissent la vengeance à Dieu, qui, comme nous, restent dans l'ombre, qui évitent toute espèce de mal, et qui d'une façon générale demandent peu à la vie, ainsi que nous faisons, nous les endurants, les humbles, les justes [270]. » En réalité sous couvert de consacrer des valeurs universelles et héroïques, les opprimés imposent à tous les valeurs de leur condition. En ce sens l'idéal est toujours mesuré par la condition de celui qui y acquiesce, mais il fait passer pour *mérite* ou exploit ce qui n'est que nécessité ou impuissance.

267. Les persécutions n'ont pas peu contribué à la victoire du christianisme en persuadant les opprimés de la méchanceté des maîtres : *K.G.W.* VIII, 2, 10 (96) et (201).
268. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (191).
269. *A.P.Z.* I. Du lire et de l'écrire. « Autrefois l'esprit était Dieu, puis il se fit homme, et maintenant il s'est même fait encore populace. »
270. *G.M.* I § 13.

3. Maitrise des maitres par la faiblesse

Mais jusqu'ici la morale du ressentiment n'a été décrite que dans sa phase réactive. Si le christianisme n'avait été que l'occasion pour les esclaves de prendre conscience de leur valeur et de se replier sur leur condition jugée bienheureuse, l'Empire romain n'eût point été bouleversé ; le christianisme eût même pu jouer un rôle bénéfique ; en effet, une religion de l'entraide et de l'amour « peut avoir la plus haute valeur, même aux yeux de ceux qui dominent : car elle tient en bride les sentiments de rivalité, de ressentiment, d'envie, sentiments trop naturels aux déshérités, — elle divinise à leur usage, sous l'idéal de l'humilité et de l'obéissance, leur être-esclave, leur être-devenu-subordonné, leur être-pauvre... Il suit de là pourquoi les classes, ou les races, ou les individus dominants, ont maintenu de tous temps le culte du désintéressement, l'Evangile des humbles, le " Dieu en croix " [271]. »

Mais la religion de l'amour, si elle peut être conservatrice dans des circonstances données, obéit à une logique qui tend au retournement *complet* des valeurs de création et de distance. Ce retournement a commencé par l'identification de l'idéal au dénuement ; il se poursuit, après la substitution des valeurs négatives aux valeurs créatrices, par la destruction interne des forts, et il n'obtient son terme que lorsque les maîtres finissent par considérer leurs propres valeurs sous l'angle des opprimés. A ce moment-là seulement est opéré le retournement qui consiste moins en un échange de valeurs qu'en une transformation du regard sur soi. Que reste-t-il du maître en effet dès lors qu'il *se considère* avec des yeux d'esclave ?

On peut détailler l'achèvement du processus selon trois moments principaux qui scandent le mouvement de retournement du regard du maître sur lui-même.

a) Dans la description logique précédente est apparue d'abord l'identification des esclaves à l'idéal, qui est équivalemment identification de l'idéal aux esclaves (au grégarisme). Cette identification s'appuie sur une incapacité radicale de l'esclave : celle de supporter l'altérité, sous quelque forme

271. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (29).

qu'elle apparaisse [272]. Le même processus ne peut pas ne pas jouer socialement et politiquement à l'égard des classes dominantes et des maîtres du moment. Leur seule présence indifférente est pour l'esclave un jugement contre lui retourné : l'activité sereine et dynamique des forts est à ses yeux une vivante accusation de son impuissance. A quoi s'ajoutent aussi, en fait, les maladresses des nobles envers ces esclaves qu'ils connaissent mal parce qu'ils n'ont pas besoin de se comparer à eux [273]. C'est pourquoi « qui n'a connu ces " bons " (= les maîtres) que comme ennemis n'a rien connu d'autre que de *méchants ennemis* et ces mêmes hommes qui, *inter pares,* sont tenus si sévèrement par les mœurs, par le respect, par l'usage, la gratitude et plus encore par la surveillance mutuelle, la jalousie, ces hommes si inventifs en égards, en domination de soi, en délicatesse, en fidélité, en fierté et en amitié dans leurs rapports entre eux — ne valent guère mieux, à l'extérieur, là où commence le monde étranger, *les* étrangers, que des bêtes fauves déchaînées » (§ 11). Aussi l'esclave, de son point de vue extérieur, est justifié à soupçonner que les nobles ne sont pas les « bons » qu'ils disent, ou plutôt que *si* précisément ils *se disent* bons, ils ne le sont pas réellement. Par un tel discours tenu sur les nobles, l'esclave commence d'ailleurs d'annuler la différence insupportable en ce qu'il y trouve déjà un principe explicatif juxtaposant une *apparence* (le discours des nobles — prêté aux nobles) et une *réalité* (le comportement des nobles — éprouvé par les opprimés).

b) Avant d'apercevoir comment un tel discours parvient à ruiner les maîtres quand ceux-ci en viennent à le tenir pour leur propre compte, on peut faire apparaître ici le second moment du processus ; en effet, tenant un tel discours sur les maîtres, les esclaves ne font rien d'autre que de les *mesurer à leur propre mesure,* ou que de leur prêter leur propre discours ; car ce sont les esclaves qui ne sont pas réellement ce qu'ils voudraient être et dont la morale est fondée sur un dualisme entre être et devoir-être — non les maîtres. Quand l'esclave exalte le renoncement, la patience, le pardon, etc., que fait-il d'autre, sinon d'idéaliser son impuissance à la domination ?

272. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (55).
273. *G.M.* I § 10.

Ne développe-t-il pas une morale qui exalte ce qui doit être (résignation ou bonté) parce qu'en réalité il aspire à la vengeance ? Aussi son propre discours, entendu par « un homme froid et impartial » (par le généalogiste, comme s'exprime le § 13 de la première Dissertation) « ne veut rien dire d'autre que ceci : " Nous les faibles, nous sommes décidément faibles ; il est bon que nous ne fassions aucune chose *pour laquelle nous ne sommes pas assez forts* ". » C'est bien pourquoi, se sachant divisé, le faible ne peut que supposer le noble lui-même divisé, mais, ce faisant, il interprète la maîtrise du point de vue de la faiblesse. Au fond, pense-t-il, les maîtres sont comme nous, mais ils font semblant d'être autres. Ainsi l'insupportable altérité se trouve neutralisée et ramenée à une aune familière.

On doit d'ailleurs noter ici que le préjugé de l'esclave n'est pas sans fondement *chez le maître lui-même.* Indépendemment des analyses propres aux maîtres du monde romain, les textes nietzschéens soulignent maintes fois et sans équivoques qu'en effet ceux-ci ne sont pas d'une constitution autre que celle des esclaves, qu'il n'y a pas eu en quelque sorte deux humanités. Ainsi le ressentiment existe chez eux, mais « quand il se rencontre chez l'homme noble, il se manifeste et s'épuise en une réaction instantanée si bien qu'il n'*empoisonne* pas » (§ 10). Il n'est pas étrange qu'il en soit ainsi, à cause de la *rareté* de la maîtrise : rareté quantitative (peu sont vraiment des maîtres), et surtout qualitative, car la psychologie d'un maître est une réalité complexe, délicate [274], subtile puisqu'elle ne se fixe jamais définitivement selon une attitude et une croyance déterminées. On ne doit donc pas *s'imaginer* le maître à partir de l'esclave et comme son contraire : sans faille, sûr de lui, incapable d'heures sombres, etc. Qu'au total il soit par certains aspects plus fragile que l'esclave apparaît comme une vérité de l'histoire : « L'échec, l'effondrement des hommes supérieurs, des âmes taillées sur un modèle exceptionnel est en effet la règle : il est horrible d'avoir cette règle constamment sous les yeux [275]. » Ainsi, il est bien vrai que le maître offre structurellement prise au discours vengeur de l'esclave.

274. *P.B.M.* § 276 : « L'âme grossière supporte mieux que l'âme noble les blessures et les pertes de toutes sortes. »
275. *P.B.M.* § 269. Cette règle est avancée par Darwin : *K.G.W.* VIII,

c) La victoire de l'esclave est assurée à partir du moment où ce qui se joue en lui contre le maître parvient à être introduit chez celui-ci pour jouer contre lui, donc à partir du moment où il se voit (se méprise) comme l'esclave le voit (le méprise). On peut expliciter la logique de ce processus, pour voir ensuite les formes particulières, liées à l'histoire et à la situation politique, qu'il peut prendre en divers cas.

D'abord l'esclave doit jouer sur ce qu'il croit être la *réalité* du maître : sa maîtrise. A ses yeux — et son but est de persuader le maître qu'il en est bien ainsi à ses propres yeux de maître — la maîtrise consiste à *pouvoir être autre que l'on est,* comme si la grandeur tenait dans le fait d'être autre que soi et d'échapper à soi-même. En un mot, le postulat de l'esclave est celui de *la liberté* [276] : l'oiseau de proie peut devenir agneau — telle est sa grandeur et sa souveraineté... selon l'agneau. En ce point encore, l'esclave ne fait que prêter son propre désir à autrui : devenir autre que soi, en supposant toutefois qu'il n'en est pas du maître comme de l'esclave car celui-ci *ne* peut *pas* devenir fort et le sait.

On comprend qu'en un second temps, l'esclave ait à jouer sur l'*apparence* prêtée au maître (il *se dit* bon), donc à jouer sur le langage. A un homme qui se dit bon, donc qui aspire à la bonté et à plus de bonté, il faut présenter la possibilité ouverte devant lui de devenir meilleur qu'il n'est : plus vertueux, plus patient, plus miséricordieux, etc., par opposition à la méchanceté qu'il doit désavouer. Pour ce faire, l'esclave peut user de ce faux-monnayage du langage qui consiste à revêtir d'« apparence pompeuse » (§ 13) ses propes vertus : renoncement, silence, patience... Le jeu du langage vise à enrober ses vertus de qualités et à détruire, en les exaltant, les vertus aristocratiques dénigrées comme irrespectueuses, violentes, orgueilleuses, etc. La ruse de l'esclave consiste à jeter le doute sur l'aptitude des vertus dominantes à dominer effectivement, à suspecter en tant que telle *la* domination pour mieux installer sa propre domination sous couvert des vertus de fraternité,

3, 14 (123) et (133). Elle engage à une interrogation maintes fois reprise : Warum die Schwachen siegen, titre d'un Inédit du printemps 1888 : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (182), pp. 157-162. Que le fort soit proche du faible rejoint la thèse générale selon laquelle entre maladie et santé, il n'y a que des différences de degré : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (65).

276. *G.M.* I § 13.

d'égalité, d'altruisme [277]. L'apparence sur laquelle le langage s'appuie (double apparence : celle du maître à devenir meilleur ; celle de l'esclave à renverser l'orgueil de la puissance), vise à ruiner la réalité (double réalité : celle du maître en tant qu'il finit par renoncer à une maîtrise dévaluée ; celle de l'esclave en tant qu'à partir de son impuissance, il est parvenu à imposer sa propre maîtrise). Il faut et il suffit que le maître, adoptant le discours moral de l'esclavage, parle à sa façon, pour qu'il se considère désormais selon la perspective des faibles, donc qu'il se déconsidère en tant que maître. Il ne peut plus effectivement vouloir être ce qu'il est.

De même qu'étaient apparues précédemment quelques prédispositions chez le maître à la faiblesse, de même peuvent apparaître ici quelques prédispositions *d'ordre politique et culturel* au succès de la prédication chrétienne au sein de l'Empire romain. On en a déjà aperçu quelques-unes à propos de l'existence des petites communautés, chaudes et fraternelles, qui constituent en tant que telles des protestations vivantes contre l'uniformité vide de l'organisation sociale impériale. Dans un univers politique qui ne voit plus d'autres limites à atteindre et qui se donne en même temps pour une organisation éternelle, il est aisé de faire apparaître la vanité orgueilleuse d'une telle entreprise. Pour détruire la suffisance orgueilleuse des projets humains, on peut s'appuyer sur la confusion morale et sociale régnante, sur le scepticisme grandissant au sujet des vertus de l'Empire, sur le désarroi créé par

277. Les Inédits de l'année 1888 (*K.G.W.* VIII, 2 et 3) insistent tout particulièrement sur le rôle des classes dominées socialement dans l'expansion du Christianisme. L'articulation, jamais rigoureusement pensée dans le nietzschéisme, entre valeurs morales et conditionnement politico-social, trouve néanmoins ici une illustration majeure. Les valeurs évangéliques (Sermon sur la montagne) sont crédibles en fonction d'une situation d'exploitation sociale ; elles vont servir de levier au soulèvement des esclaves, et cette utilisation demeure permanente (*K.G.W.* VIII, 2, 10 [188]). En ce sens, pour Nietzsche, ce ne sont pas les classes dominantes qui imposent leur morale ou leur idéologie, mais les classes socialement dominées qui tendent à imposer leur loi aux maîtres à travers la mise en œuvre d'une critique de la morale des forts visant sans cesse à la ruiner. De plus, le maître, habité du sens de la distance, ne cherche pas à imposer aux faibles sa morale : ce sont les faibles qui croient à la tentative de domination des maîtres sur eux, pour cacher leur propre désir de subversion. En outre, le fort, parce qu'il crée, est en réalité beaucoup plus sujet au doute que le faible qui se borne à nier, et « les forts aussi ont leurs heures de fatigue » (*K.G.W.* VIII, 2, 11 [55]).

un monde qui a réussi, mais se pervertit sous sa réussite. S'il est vrai que les valeurs fondamentales sont dévalorisées, de quel droit en imposer la reconnaissance ? N'a-t-on pas chaque jour, a contrario, la preuve du bien-fondé des valeurs nouvelles vécues par les exploités dans leurs communautés ? Que l'esclave sache utiliser cette double question, et l'effondrement de la superbe aristocratique est proche.

Le soulèvement des esclaves atteint ainsi *son achèvement*, a) quand les maîtres en viennent à douter de leurs valeurs (donc éprouvent en eux la faiblesse des faibles), b) quand, perdant ainsi leur identité seigneuriale, ils adoptent le point de vue des esclaves, considérant désormais leur ancienne « bonté » sous l'angle des (vrais) bons, donc comme une « méchanceté », c) enfin, quand ils deviennent eux-mêmes esclaves, c'est-à-dire quand leur vitalité créatrice se retourne en source d'auto-accusation et de ressentiment. En ce point la complexité de leur organisation psychologique perd son unité vivante et se dégrade en un déchirement de soi d'autant plus complet que leur propre puissance pervertie ne trouve d'autre champ d'action qu'eux-mêmes (cf. les analyses sur le surgissement de la mauvaise conscience, au chapitre IV).

4. Apolitisme du christianisme et victoire du politique sur le christianisme

Si l'on se place sur le plan de l'histoire de l'Empire romain et des débuts du christianisme, on peut constater également une autre conséquence de cette victoire des esclaves qui révèle d'ailleurs une portée plus universelle que celle de l'exemple historique donné. Les maîtres peuvent en effet trouver au sein du christianisme, en vue de promouvoir sa doctrine, de nouvelles chances d'exercer leur force — mais assurément de manière annexée, puisque leur force se met au service de valeurs réactives [278]. Ils peuvent devenir guerriers pour sa cause, ou trouver un terrain favorable à exercer leur domination sur des faibles, tenus en lisière par la foi, maintenant partagée par tous. Au nom des valeurs universellement partagées, et au sein même du règne de la faiblesse, peut donc se développer

278. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (77) en particulier p. 166.

une maîtrise relative de la part de ceux qui savent user du négativisme pour exercer leur propre souveraineté. C'est pourquoi l'histoire du christianisme montre que des rois eurent intérêt à se convertir et à convertir leur peuple, dans la perspective « que le christianisme est une religion de troupeau, qu'il enseigne l'obéissance, bref qu'il est plus aisé de gouverner des chrétiens que des non-chrétiens [279] ».

Cette conséquence importe à l'intelligence du christianisme, telle que Nietzsche la développe. Une religion privilégiant les vertus de l'altruisme et de la fraternité ne peut en un premier temps que ruiner les vertus de la maîtrise, inhérentes au pouvoir et à l'activité créatrice ; mais elle les déshonore plutôt sans parvenir à restaurer, à partir d'elle-même, d'authentiques valeurs aptes à assurer, par exemple, la vie et le développement de l'Etat. C'est pourquoi, dans un second temps, le christianisme, apolitique par l'inspiration qui le conduit, finit par se laisser duper par la politique et ses règles ; mis en face de la réalité politique (par exemple quand il doit assumer la responsabilité de l'Empire), il se laisse duper par les nouveaux maîtres, eux-mêmes dupés et prisonniers de valeurs chrétiennes. Il couvre l'Etat et sa tyrannie, sous prétexte que cet Etat s'ordonne (extérieurement) à la promotion de la foi : « Finalement, quand l'Eglise est achevée, elle prend même l'existence de l'Etat (das Staats-Dasein) sous sa sanction [280]. » Alors que — nous le verrons — l'apolitisme de Jésus commandait d'*ignorer* les institutions sociales par absence de ressentiment et d'envie à l'égard de sphères rigoureusement sans importance, l'apolitisme des petites communautés chrétiennes de la diaspora finit par se laisser duper par ce qu'il ruine, car il est de sa nature de ne pas pouvoir instaurer des valeurs politiques de souveraineté. En ce point l'apolitisme du christianisme n'est pas seulement lié aux conditions historiques de

279. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (188). Telle est, selon Nietzsche, la tactique actuelle (1888) du Pape auprès de l'Empereur de Chine. Par cette thèse, Nietzsche prend rang parmi ceux (entre autres Machiavel, Rousseau) qui ont accusé le christianisme d'étayer la servitude politique. On sait que l'attitude juste en politique serait à trouver dans l'harmonie de contraires : « Der römische Caesar mit Christi Seele » (*Nachlass* III, p. 422).

280. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (281) ; 11 (364) : « Le type ' chrétien' accepte pas à pas tout ce qu'il avait originairement nié (*il existait dans cette négation*). »

son développement primitif (non-sens de l'action politique dans un grand Empire, organisation autocratique de l'Etat, etc.), il a sa source d'inspiration et de dynamisme dans le primat accordé aux opprimés et à leurs valeurs. Mais son apparition dans un grand Empire, dont toute la gloire tenait en sa volonté unificatrice et créatrice d'un homme nouveau, a manifesté avec vigueur son vice caché.

Nous touchons ici à ce qui constitue sans doute l'essentiel de la critique nietzschéenne du christianisme. La faiblesse interne de cette religion se montre en ce qu'elle ne peut que subvertir ou absolutiser ce qu'elle ne peut transmuer, transformer ou métamorphoser. L'apolitisme du christianisme est évidemment solidaire de son acomisme ou de son refus de la vie créatrice. C'est pourquoi, en termes encore plus radicaux, l'on pourrait dire : dans le christianisme primitif se concentre et se symbolise *la volonté de mort* présente en l'homme, ou *le refus des conditions grâce auxquelles la vie biologique, historique et spirituelle, s'affirme et se développe* [281].

E) Le christianisme des masses romaines

Le cas de Paul a permis de comprendre comment, à partir d'une situation marquée par le judaïsme et le culte de la loi, une lecture de la vie et de la mort de Jésus a été opérée. Si cette lecture assure à Paul le succès de sa prédication dans les milieux juifs ou judaïsants, Nietzsche n'omet pas de noter que sa prédication touche aussi des milieux païens et qu'elle se modifie à leur contact. On doit donc distinguer, dans ce qu'il dit de Paul, les textes relevant directement du Paul juif, et ceux qui traitent de la prédication paulinienne auprès des masses païennes, notamment romaines. Si l'on aperçoit parfaitement la continuité d'un enseignement, on doit voir aussi les éléments nouveaux ou les inflexions dans l'interprétation. Celle-ci s'inspire d'une triple exigence.

D'abord la prédication auprès des masses païennes doit s'ordonner autour d'une figure particulièrement parlante et attrayante, à la fois proche de l'homme et relevant cependant de la divinité : elle met ainsi au centre le *personnage de Jésus*,

281. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (5) : « Gefährlichkeit des Christentums ».

non point seulement dans sa mort et dans sa résurrection, mais dans la totalité de sa vie en tant qu'elle présente un modèle d'amour et de bonté, tout en éveillant des échos sacrés grâce à l'environnement divin de sa vie et de sa mort. Mise au centre paradoxale, comme le remarque le § 8 de la première Dissertation de *La Généalogie,* puisque ce Jésus dont l'enseignement tendait à la suppression d'Israël comme peuple retranché dans ses privilèges, *sert* à Israël pour conquérir les masses païennes à son propre esprit... Repris par Israël qui trouve ainsi à prolonger sa propre histoire, « n'était-il pas précisément la séduction qui, par des voies détournées, conduisait justement à ces valeurs et à ces innovations *judaïques* de l'idéal ? ».

Mais en outre saint Paul a le génie de comprendre la nécessité de transcrire « chaque grand symbole du premier mouvement chrétien en du saisissable et du non-symbolique [282] » si la prédication veut répondre aux besoins des non-Juifs. Insistance majeure : non seulement elle témoigne d'une remarquable habileté, mais surtout elle reconnaît, par le fait, qu'il ne s'agit pas tant de proposer aux païens un enseignement doctrinal que de leur montrer, à partir des conditions sociales et psychologiques de leur existence, comment *se* sauver en elles et *les* sauver ! Le succès d'une religion tient justement en ce qu'à un moment donné, elle fournit l'interprétation la plus accordée à la situation historique d'ensemble [283]. On acceptera donc d'éventuelles divergences ou retranscriptions morales ou doctrinales, parce qu'il importe plus que tout de conquérir en dévoilant la portée de la prédication sur les conditions de la vie [284].

C'est pourquoi enfin l'enseignement auprès des païens adapte des éléments importants et nouveaux aux religions et à la mentalité courantes. Ce christianisme-là, et lui seul, peut être comparé au *bouddhisme,* parce qu'il se développe dans le contexte d'une civilisation finissante et de populations qui aspirent à « en finir ». L'épuisement collectif fait aspirer à une espérance libératrice, met en avant « la fantasmagorie sanglante de l'animal sacrificiel », exalte l'action salvatrice de l'ascétisme

282. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (281).
283. *G.S.* § 353.
284. Paul transpose la distinction classique monde faux - monde vrai en cette autre : monde terrestre - monde céleste ; le passage de l'un à l'autre s'opère par la mort : *K.G.W.* VIII, 2, 11 (281).

en tant qu'il est négation du monde et promesse d'accès à un univers autre. Tels sont les éléments principaux de cette religion souterraine [285] vouée au culte d'Isis, de Mithra, de Dionysos, de la « grande mère » dans un amalgame où la distinction des dieux tend à s'estomper. Religion de « l'assombrissement du paganisme par les ombres de la rétribution des fautes dans l'au-delà » que la vigueur judaïque va réorganiser en un tout autre ensemble.

Bien que les Inédits, qui regroupent les données essentielles de la réinterprétation chrétienne en milieu païen, constituent davantage des listes disparates et hétérogènes les unes aux autres qu'un ensemble ordonné, on peut cependant énumérer les traits les plus caractéristiques ajoutés au christianisme des premières communautés juives [286]. Par suite du besoin de participation au sacrifice de la grande masse païenne, « religieusement agitée », Paul « cherche un *sacrifice,* une fantasmagorie sanglante qui puisse livrer le combat aux images des cultes secrets : Dieu en croix, la boisson du sang, l'unio mystica avec le sacrifice ». Ainsi la mise en place de la Cène intervient dans ce contexte, mais, comme on l'aura remarqué, ici, et ici seulement, l'idée d'un Dieu sur la croix : reprise étrangère aux premières interprétations du christianisme, et qui constitue l'intrusion païenne d'un dieu qui se sacrifie [287]. De plus, Paul tente de lier ce sacrifice à la doctrine de la *survie,* en tant que celle-ci peut apparaître en relation causale avec le sacrifice. Par ce biais la tendance déjà présente à la surévaluation de l'individu trouve sa consécration proprement religieuse, puisque l'individu s'assure par la participation au sacrifice une importance éternelle. La croyance en la survie se lie aisément à celle d'un *jugement dernier* dont la portée politique n'échappe pas. Elle permet de faire pièce à la prétention de l'Empire de bâtir « aere perennius » et de la tourner en dérision. « On se vengeait (de Rome) en imaginant proche la soudaine fin du monde ; on se vengeait d'elle en se

285. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (294) et (295).
286. Outre les passages précédemment cités, voir en particulier *K.G.W.* VIII, 2, 11 (282). Tous ces textes sont du début de 1888.
287. *A.* § 94 donne une interprétation plus psychologique de l'origine de la notion de sacrifice dans le christianisme : elle marquerait la nécessité de supprimer (aufheben) le déplaisir de Dieu devant le péché, en posant des actes réparateurs.

représentant de nouveau un avenir... par rapport auquel Rome ne semblait plus constituer l'essentiel ; on se vengeait d'elle, en rêvant du *Jugement* dernier, — et le Juif crucifié en tant que symbole du salut tournait dans la dérision la plus profonde l'apparat des prêteurs romains dans les provinces, car ils apparaissaient dorénavant comme les symboles de la perdition et du " monde " mûr pour l'écroulement [288]. » Trait remarquable de « l'habileté juive raffinée des premiers chrétiens » qui, tout en prétendant qu'il ne faut pas juger, envoyaient en enfer ceux qui ne croyaient pas comme eux, qui, tout en *n*'exigeant *que* la vertu (celle dont ils étaient capables) « se donnaient la grande apparence de la *guerre* et du *combat pour le bien,* tandis qu'ils ne luttaient que pour leur manière de vivre [289] ».

On se souvient cependant que l'essentiel de la prédication paulinienne en milieu juif tenait dans le dépassement de la Loi au profit du salut par la foi. Or un tel enseignement ne peut que laisser insensibles des masses païennes ignorantes de la Loi. C'est pourquoi, s'adressant à elles, Paul va mettre en avant non plus la Loi, mais le *péché* et la *culpabilité,* ses équivalents païens. L'insistance sur le péché permet en effet d'ouvrir à la Rédemption, c'est-à-dire à la croyance selon laquelle la faiblesse de l'individu est détruite et sauvée par l'action miraculeuse d'un autre. Ruse de conquérant qui sait sur quel terrain il travaille. Ruse de faux fort : car le résultat en est que « la seule chose que l'Eglise ait affirmée — et ce sont des affirmations incontrôlables —, c'est que l'homme est délivré de la *mort* et du *péché* [290] » ; force en effet puisqu'une telle doctrine s'assure l'adhésion de celui qui veut, plus que tout, être délivré de lui-même, faiblesse cependant parce qu'une telle doctrine, ne pouvant se donner aucun fondement raisonnable et ne reposant sur rien de vérifiable, est particulièrement vulnérable. En toute hypothèse, le centre de gravité de la croyance chrétienne, à cause même de son caractère invérifiable, se trouve déporté hors de l'expérience, vers ce qui échappe et qui s'inscrit en marge des contrôles et des décisions effectives. Aussi ce qu'on a déjà remarqué pour la politique vaut également pour la totalité de la vie pratique : hormis une dénégation et une critique de ce

288. *A.* § 71.
289. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (72).
290. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (263) ; VIII, 3, 14 (151).

qui est, le christianisme est inapte à faire et à donner un visage concret à ce qui l'anime. « Le bouddhiste agit autrement que le non-bouddhiste ; *le chrétien agit comme tout le monde,* son christianisme est fait de cérémonies et d'états intérieurs [291]. »

Parmi les traits distinctifs de ce christianisme en milieu païen, il faut certainement ajouter le goût pour *les miracles* : « Le miracle partout, la superstition ; tandis que justement la caractéristique du judaïsme et du christianisme le plus primitif est son *opposition* au miracle, sa rationalité relative [292]. » Parce que l'intérêt pour le miraculeux est tardif dans le christianisme, selon Nietzsche, on peut sans doute comprendre pourquoi sa propre lecture des Ecritures chrétiennes insiste peu sur les récits de miracles, outre le fait qu'il s'intéresse avant tout à l'enseignement moral des textes.

Enfin Paul renoue avec le sacerdoce judaïque, que Jésus voulait briser, en restaurant *une Eglise,* avec clergé et théologiens, c'est-à-dire avec une caste dominante. L'organisation des laissés-pour-compte se donne le moyen de sa survie ; sont donc posées les conditions par lesquelles ils se maintiennent dans leur maladie *et* incarnent institutionnellement le soupçon envers la vie créatrice. « Toute Eglise est la pierre roulée sur le sépulcre d'un Homme-Dieu ; elle cherche, par la force, à l'empêcher de ressusciter [293]. »

Note sur le judaisme

On ne reviendra pas sur les jugements sévères portés par Nietzsche « contre les braillards antisémites » ou « la bêtise antisémite [294] », sur son hostilité au mariage de sa sœur Elisabeth avec un antisémite [295]. « La lutte contre les Juifs, écrivait-il en 1880, a toujours été le signe d'une nature basse, envieuse et lâche : et celui qui y participe aujourd'hui doit recéler en lui une mentalité passablement populacière [296]. » Il faut

291. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (244). Affirmation non dénuée de toute trace piétiste.
292. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (295), 7°.
293. *V.P.* I § 420. Texte de 1882-1884.
294. *P.B.M.* § 251 ; cf. aussi *G.M.* II § 11.
295. Lettres du 21 mai 1887 et du 26 décembre 1887, *Lettres choisies* Stock, 1931, pp. 251 et 267.
296. *A.-F.I.* 6 (214).

même s'étonner de la place exceptionnelle que Nietzsche accorde (dans l'avenir de l'Europe) aux Juifs, en qui il admire une « race supérieure [297] ».

Car, ayant analysé le passage du judaïsme dans le christianisme, Nietzsche ne cesse pas de parler des Juifs et du peuple élu, même dans l'ère chrétienne [298]. Sans doute en parle-t-il au nom de l'influence culturelle et morale que la Bible continue curieusement à exercer sur les esprits européens [299] : influence surprenante en effet puisque la culture et la morale véhiculées par ce livre sont étrangères à l'Europe, surprenante aussi parce que l'Europe croit voir dans cette tradition plus de morale qu'il n'y en a dans sa propre tradition et dans les autres cultures. Il reste donc à se demander pourquoi la morale juive (passée) reste ainsi dominante au point de servir de référence et de critère de jugement aujourd'hui encore.

Mais Nietzsche ne parle pas seulement du peuple élu, en tant que son œuvre *passée* retentit encore dans l'actualité de l'histoire : il s'y intéresse en tant qu'actif aujourd'hui et surtout comme force pour l'avenir, importante dans le jeu des forces présentes. « Un penseur qui se sent responsable (auf seinem Gewissen hat) de l'avenir de l'Europe devra, dans ses projets qu'il ébauche sur cet avenir, compter avec les Juifs aussi bien qu'avec les Russes, comme avec les facteurs les plus immédiatement certains et vraisemblables dans ce grand jeu et conflit de forces [300]. »

Quels sont les traits caractéristiques retenus par Nietzsche

297. *A.-F.I.* 2 (62). Ces Inédits des années 1879-1881 ne sont pas désavoués, bien au contraire, par les Inédits des années 1887-1888. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (182) : « Les Antisémites ne pardonnent pas aux Juifs d'avoir de l' ' esprit ' et de l'argent : l'antisémitisme, un nom pour les mal-venus. » VIII, 3, 21 (7) : « Définition de l'antisémite : envie, ressentiment, fureur impuissante comme leit-motiv instinctif ; la prétention de l' ' élu '... Un antisémite est un juif envieux, c'est-à-dire tout à fait stupide. » VIII, 3, 24 (1) § 6 p. 435 : l'antisémitisme, « c'est une des excroissances les plus maladives de la manière bien allemande de se reluquer soi-même si absurde et si injustifiée ».
298. *K.G.W.* VIII, 3, 18 (3).
299. *A.-F.I.* 1 (73).
300. *P.B.M.* § 251. Ce rapprochement étonnant des Russes et des Juifs pourrait trouver un fondement si l'on tient que Nietzsche redoute chez les uns et chez les autres la présence d'une semblable volonté messianique latente, et le potentiel de volonté, affirmative ou négative, qu'ils représentent (§ 208). Sur les Russes : cf. *P.B.M.* § 208 et 227 ; *C. Idoles. Flâneries inactuelles* § 39. Sur les Juifs : cf. *A.* § 205.

pour parler désormais du Juif ? On notera comme particulièrement remarquable qu'il continue à parler du « peuple d'Israël » : tel est même le titre de l'aphorisme 205 d'*Aurore* où il n'est question que du destin futur des juifs à l'intérieur de l'Europe ; or ce nom est précisément celui qui apparaît dans les écrits nietzschéens pour caractériser la période sacerdotale, celle de la conscience de l'élection divine : surtout dans *L'Antichrist* § 25 et suivants, mais aussi dans *La Généalogie de la Morale* I § 8 où le mot apparaît soudain quand il s'agit d'expliquer comment le peuple se survit en quelque sorte à travers la transmutation chrétienne. On peut donc en conclure que l'usage, même spontané et non réfléchi, d'un tel vocable, véhicule encore avec lui la trace maintenue, malgré le temps et les siècles de persécutions, de l'élection divine [301]. Il est assez notable aussi que le § 205 d'*Aurore* s'ouvre et se ferme sur une double allusion (plutôt que référence) scripturaire : réfléchissant sur l'histoire des Juifs en Europe, Nietzsche rappelle l'abandon de l'Egypte par les Juifs, interprété ici comme une perte pour l'Egypte, et se demande si les Juifs perdront l'Europe ou en deviendront les maîtres selon un rapport servitude/domination ; tout en conclusion enfin, Nietzsche envisage la possibilité d'un retournement (Verwandeln) de la vengeance éternelle d'Israël en une éternelle bénédiction de l'Europe, et parle de ce septième jour où l'antique Dieu juif pourra se réjouir de lui-même, de sa création et de son peuple élu ; et Nietzsche d'ajouter : « Nous tous voulons nous réjouir avec lui. »

A ces indices doit être ajoutée l'étrange affirmation du chant « *De la vertu qui donne* » (*Ainsi parlait Zarathoustra* I § 2) selon laquelle « le surhomme » sortira d'un « peuple élu » (ein auserwähltes Volk), formé par tous « ceux qui se mettent à l'écart » (Ausscheidenden) ? Une mission à valeur universelle, mais passant par le surhomme, semble donc entrevue qui se développe dans le cadre d'une élection séparante de type juif : celle de ceux qui, s'étant eux-mêmes triés, peuvent déjà percevoir, venant de l'avenir, une « bonne nouvelle » (gute Botschaft)...

Mais si le Juif reste, envers et contre tout, l'Israël élu, le contenu de l'élection change pour ainsi dire de signe à

301. Cf. *P.B.M.* § 251.

l'intérieur de l'interprétation nietzschéenne : au lieu que celle-ci se manifeste par un surnaturalisme dénaturant, le Juif n'est plus envisagé d'abord sous l'angle religieux, mais crédité de *rationalisme*. On sait que des textes, il est vrai tardifs, voient en eux des « dialecticiens » comme Socrate [302], mais déjà dans un texte du *Gai Savoir* (§ 348) on lisait ce propos : « Il n'est que de considérer... les savants juifs : eux tous misent extraordinairement sur la logique, la *contrainte* de l'assentiment par des arguments ; ils savent qu'ils vaincront par elle, même là où la répugnance raciale et sociale fait qu'on ne les croit pas volontiers » ; aussi « l'Europe, et en premier lieu les Allemands..., ne sont pas peu redevables aux Juifs sous le rapport de la logique et de la *propreté* des habitudes intellectuelles... Partout où des Juifs ont acquis de l'influence, ils ont enseigné à distinguer avec plus de subtilité, à conclure avec plus de rigueur, à écrire avec plus de clarté et de netteté : leur tâche fut toujours d'amener un peuple " à la raison " ». Comment définir mieux le rôle de maïeutique joué par les Juifs, c'est-à-dire d'avènement à la raison, et donc retrouver le texte tardif ? Mais ce texte n'est pas isolé, puisque, dès les premiers écrits, on peut lire [303] que si le christianisme a orientalisé l'Occident, le judaïsme a contribué à l'occidentaliser sans trêve et derechef : le texte fait allusion au rationalisme des libres penseurs juifs du Moyen Age, qui ont assuré le lien avec l'Aufklärung de l'Antiquité gréco-romaine. Texte tout à fait étonnant qui permet de comprendre en quoi le Juif d'aujourd'hui assure la continuité de la Grèce jusqu'à nous, et pourquoi, en d'autres passages, Nietzsche peut soupçonner une influence juive jusque dans la Grèce antique : il s'agit en l'un et l'autre cas de rationalisme et de primat accordé à la logique. On aperçoit du même coup comment le même vocable change de sens selon sa position dans le discours, et passe d'un signe à un autre. D'un côté « juif » considéré sous l'angle de son élection religieuse désignera le surnaturalisme destructeur des sphères naturelles et historiques ; de l'autre, « juif », considéré dans l'opposition à cette élection, ou indépendamment d'elle, désigne l'exigence rationaliste de la domination de la réalité. En elle-même la réalité juive est travaillée par cette ambiguïté et

302. *C. Idoles. Le problème de Socrate* § 6 ; *K.G.W.* VIII, 3, 14 (147).
303. *H.t.H.* I § 475.

cette instabilité : on comprend que Nietzsche puisse dire qu'aucune réflexion sur l'avenir de l'Europe ne peut se dispenser de se pencher sur ce « fait » surprenant de notre histoire.

L'avenir n'est-il pas, pour Nietzsche, ouvert à un peuple de type séparé, mais dont la foi trouverait sa force en elle-même, neutralisant ainsi le rationalisme qui juge l'existence, aussi bien que le surnaturalisme illusoire, tout en l'ordonnant à « la passion de la connaissance » ? Reste que le type du « juif » demeure présent à la réflexion nietzschéenne, qu'elle se tourne vers le passé ou vers l'avenir [304] ; reste aussi que le *christianisme n'est à ses yeux que l'entreprise ratée,* parce que trop juive, *de parvenir à jouer à ce jeu difficile et toujours à reprendre.*

304. On ne nie pas qu'il y ait beaucoup de traits anti-judaïques chez Nietzsche. Certaines lettres, toutes de jeunesse il est vrai, ne sont pas sans équivoques : à Gersdorff, du 11 mars 1870 (*Schl.* III, pp. 1021-1023) et du 21 juin 1871 (*Schl.* III, pp. 1042-1044). Mais ce trait ne lui est pas propre dans la tradition philosophique allemande, puisqu'un interprète aussi bienveillant que J.L. Bruch a pu parler de l' « anti-judaïsme » de Kant (in *La philosophie religieuse de Kant,* Aubier 1968, p. 183), et pour ne rien dire des écrits de jeunesse de Hegel (à ce sujet : B. Bourgeois, *Hegel à Francfort,* ou *Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme,* ch. 1, Vrin 1970).

CHAPITRE VI

LE GAI MESSAGE DE JÉSUS

I. LA PLACE UNIQUE DE JESUS

L'itinéraire parcouru jusqu'ici a mis en présence d'une réalité équivoque et mêlée que la tradition désigne sous un nom unique : le christianisme. Pour plusieurs raisons il n'a jamais encore mis directement en présence avec celui qui passe pour être à l'origine de ce mouvement. Une religion historique, préoccupée d'obtenir une large influence sur les masses, ne peut pas ne pas amalgamer à elle des éléments culturels hétéroclites, capables d'acclimater des hommes de cultures diverses à son système de croyance et de morale ; la *Seconde Intempestive,* au § 9, pose ainsi un premier et décisif contraste entre le christianisme historique et celui qui est invoqué comme son origine : « Ce qui est le plus noble et le plus haut n'agit pas sur les masses ; le succès du christianisme, sa puissance historique, sa ténacité et sa durée, tout cela ne prouve heureusement rien en faveur de la grandeur de son fondateur, cela témoignerait plutôt contre lui : mais entre lui et son succès historique s'interpose une couche de passion très terrestre et très confuse, d'erreur, de besoin de puissance et de gloire, forces toujours agissantes de l'*imperium romanum* [1]. » On ne conclura donc pas de l'influence historique du christianisme à la grandeur de son fondateur, d'abord en vertu de cette nécessité liée à toute action dans l'histoire selon laquelle des éléments hétérogènes s'agrègent à toute doctrine, mais surtout parce que le chris-

1. *K.G.W.* III, 1, pp. 316-317.